



شماره قفسه
.....

قماره خصوص ۲۵/ب

موسوع

فہرست کتب ایضاً

كِتَابُ الطَّلَا كِتَابُ الصَّلَاةِ كِتَابُ الصَّوْمِ كِتَابُ الزَّكَاةِ كِتَابُ النِّكَاحِ كِتَابُ الطَّلَاقِ
كِتَابُ الْبَيْعِ كِتَابُ الْإِثْمَانِ كِتَابُ الْإِسْلَامِ كِتَابُ الْإِسْلَامِ كِتَابُ الْإِسْلَامِ كِتَابُ الْإِسْلَامِ

مقامات و اشخاص

کتابخانه دانش کده معقول و منقول مشهد

108

يخرج قولهم وخلافهم تلك المسئلة ان يكون اجماعا على خلاف مذهبهم ويعرفنا اسم
لكم ذلك على ما فيه فيجب ان تعدوا الشيعة خلافا فيما انفردوا به فيما يخالفون مذهب
ابو حنيفة التي استدركم بها بالقياس ولا سلف له فيها ولا اجماع تقدم عليها ولم
تراكم تعدوهم خلافا في شيء مما انفردوا به ولا ينوعون ذلك حسب ما اقتضى الكلام
الان اليه على انكم الان تعتقدون بخلاف داود بن علي وعبد بن حريز وابن حنبل
في المسائل التي تفردوا بها وعندكم ان الاجماع السالف منعقد على خلافها وتنازعون
عليها فلا اسقطتم الاعتداد بها في الخلاف والمناظرة لها في هذه المسائل كما فعلتم
مع الشيعة واجريتم الشيعة مجريهم في الاعتداد والمناظرة فان قالوا لو كان
ما نزع به الشيعة في مذهب الصادق والباقر عليهما السلام لوجب ان تعلم كما علموه
ويزول الخلاف فيه فانا كما علمت الشيعة بمذهب سلفنا من ابي حنيفة والشافعي
وغيرهما من تقدمها قلنا ليس يجب ان يعلم الاجانب والاباعد من مذهب العالم
ما يعلم اصحابه وخلصاؤه وملازمه ومواسوه ولهذا لا يعلم كثير من مذهب ابي
حنيفة ما يعلمها اصحابه والمنتمون اليه فمن هو احقر بالباقر والصادق عليهما السلام
من اصحابها وشيعتهما اعلم بمذهبهما مني لبيست له هذه الصفة معهما عليهما
السلام على الا انهم كثيرا من المذاهب التي يرفعها مخالفتها من مذهب الامير المؤمنين
صلوات الله عليه ويروي عنه ويحكي خلاف ما يرون وضد ما يحكيون فغدرهم
في اننا تعلم ذلك هو عدونا في ان لم نعلم المذاهب التي تدعيها ويحكمها عن
امير المؤمنين وعلما ان بناء صلوات الله عليهم فليعتدروا بما شاءوا ثم نقول
لهم كيف علمنا صحة ما يحكونه من مذهب ابي حنيفة وللشافعي ولم نعلم ذلك في كلام
بين العلم العام بمذاهب ابي حنيفة وامثاله ووقوع الاستباه في كثير من مذهب
امتنا عليه السلام وبعد فليس يجري مذهب من قوله حجة في العلم بها يجري
مذهب من ليس قوله بحجة ولهذا لا نعرف بمذاهب النبي في كثير من احكام

الشرعية

الشرعية كما تعلم مذهب كثير من اصحابه فيها وكان علم مذهب ابي حنيفة والشافعي
في تلك المسائل والعلل في ذلك ما اشرنا اليه ثم يقال لمن يخالفنا انما كان الاجماع
عندكم على مترين اجماع العلماء فيها لا يدخل للعامة فيه والضرب الاخر اجماع الامة
من عالم وعام فالاداعية علماء الشيعة في اجماع العلماء واجماع عامة في اجماع
الامة وهم داخلون تحت لفظ النصوص بقرعون في صحة الاجماع اليها فان قالوا
خلافهم الحاضر معلوم لا ريب فيه وانما الكلام في ان الاجماع على خلاف مذهبنا
اليه قد سبق فقد تقدم من الكلام على هذا الفصل ما فيه كفاية وان قالوا ان عالم
يعتد بهم في الاجماع لانهم على بدع وضلالات يخرج من اعتقدها من ان يعتد به
في خلاف قلنا لا يخرجوا من قانون الكلام في فروع الفقه وتمزجوه بغيره فاما يخرج
الى الكلام في اصول الديانات التي تستعقون ابدان من الخوض فيها واكثرهم والظاهر
عليكم ليس من حالها ولا تذكرنا في هذا الباب ما تركنا الامام به مقاربه ومسا
فانتم تعلمون ان الشيعة الامامية تعتقد من يخالفنا في اصول ما منع ان
يراي قوله في اجماع المسلمين او خلاف وينتهون في ذلك الى غايات لا ينتهون فيها
اليها فانكم انما بلغت الغاية اعتقدتم فيها انهم اصحاب بدع يكونوا بها ضلعا ولا
ينتهون الى الكفر والفاسقون عند اكثر القائلين بالاجماع لا يخرج بنفسه من ان
يكون قوله خلافا في الشريعة وهذا فضل الاضراب من حقيقة ائود اليكم واسلم لكم في
فرض الامام الا ان يعدل معه الى هذا الضرب من الكلام فانه يتسع من الكلام على فروع
الفقه على انه كيف لا يعد خلافا من جعل النبي وآله مذهب حجة يرجع اليها ويقول عليها
كالكتاب الذي لا ياتي به باطل من بين يديه ولا من خلفه في قوله عليه السلام اني خلف
فيكم الثقليين ما ان تمسكتم بهما لن يقتلوا كتاب الله وعترتي اهل بيته وانما
لن يفترقا حتى يردا على الخوض او ليس قد ذهب كثير من علماء المعتزلة ومجسليهم
على ان الاجماع اهل البيت خاصة وان انفردوا عن باقي الامة حجة بقطع بها من
اجماعهم حجة بشهادة النبي وآله كيف لا يكون قولهم حجة خلافا وجاريا يجري قول

بعض الفقهاء في انه خلاف معتزله ان هذا العجيب وما يجب علمه ان حجة الامامة
في صواب جميع ما انفردت به او شاركه فيه غيرهما من الفقهاء هي اجماعها عليه لا
اجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى
او طريقة اخرى توجب العلم ويثبت اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى
والا فلي اجماعهم كفاية وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول الامام
الذي دلت العقول على ان كل زمان لا يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطاء في قول
ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة هذه الطريقة
في مواضع من كتبنا وخاصة في جواب مسائل ابي عبد الله ابن التبان رحمة الله و
جواب مسائل اهل الموصل الفقهية الواردة في سنة عشرين واربعائة وفي غير
هذين الموضوعين من كتبنا فاننا فرغنا ذلك واشبعناه واستقصيناه واجبنا
عن كل سؤال لسبيل عنه وحسينا كل شبهة يعترض فيه وبيننا كيف الطريق الى
العلم بان قول الامام المعصوم في جملة اقوال الامامية وكيف السبيل الى ان تعرف
مزاياه ونحن لا نيز شخصه وعينه في احوال غيبته واسقطنا عجب من يقول من
لا اعرفه كيف اعرف مزاياه ولا فائدة في شرح ذلك ههنا لان الشافعي في هذا الكتاب
غيره ومن اراد التناهي في معرفة صحة هذا الاصل يرجع الى حيث ارشده فانه يجد
ما يوفق على حاجته ويتجاوز قدر كفايته وانما كانت الجملة التي اشرنا اليها هي الحجة
في جميع مذاهب الشيعة الامامية في احكام الفقه فعلى من شك في شيء من مزاياه
وانتاب بصحة ان يسأل عن صحة ذلك فاذا اقيمت عليه الحجة بالطريقة التي اشرنا
اليها وجب ذوال ريبته وحصول علمه وبريت عمدة القوم بما ذهبوا اليه وبينا
الحجة فيه والادلة عليه وما يفرم بعد ذلك خلاف من خالفهم كما لا ينبغي وفاق من
وافقهم ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام العرض لكفينا وما اقتصرنا الى زيادة
عليها ولو احتجنا الى تفصيل المسائل وتعيينها فان الحجة في صحة الجميع واحدة
ولكننا تفصل المسائل وتعيينها ونبين ما فيه موافق الشيعة الامامية من غيرهم

وان خالفنا فهم انه لا موافق لهم فيها ثم نبين ما نقضه وانه من غير موافق من خالفهم
وتقصيف الى هذه الطريقة التي اشرنا اليها في محبة على جهة الجملة فالعلم يمكن فيه
من ظاهر كتاب او طريقة توجب العلم وكما تبين من تقويته وتقريبه وتسهيله
ليكون الغاية بذلك اكثر واغرب وعلى الله توكلنا وهو حسبي ونعم الوكيل
كتاب الطحاوي وما يتعلق بها من مسائل مما اشنع به على الامامية وظن انه
لا موافق لهم فيه قولهم ان الماء اذا بلغ كرام الخمس بما تحلله من النجاسات وهذا
مذهب الحسن بن صالح بن حي وقد حكاه عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء
ابو جعفر الطحاوي والحجة في هذا المذهب الطريقة التي تقدمت الاشارة اليها في
موافقة ابن حي فان موافقة ابن حي كخالفته في انما ليست الحجة وانما ذكرناه
ليعلم ان الشيعة ما انفردت بهذا المذهب كما ظنوا وقد استقصيت الكلام في
هذه المسئلة فيما اوردناه من الكلام على مسائل الخلاف ووردناه على كل مخالف
في هذه المسئلة لنا بما يعجز عن ابي حنيفة والشافعي والمالكي بما فيه كفاية
وسلكنا ابيهم معهم طريق القياس الذي هو صحيح اصولهم وبيننا ان القياس اذا
صح كان شاهدا لنا في هذه المسئلة وذكرنا ما يروونه وهو موجود في كتبهم واحاديثهم
عن النبي وآله انه قال اذا بلغ الماء كرام الخمس لم يحل خبثا فان قيل ابن حي يرد ذلك على ما
حكاه الطحاوي عنه بما بلغ ثلثة الاف رطل وانتم تحددونه بالف وعاقب رطل رطل
بالماء قلنا ما ادعيناه ان مذهب ابن حي موافقنا من كل وجه وانتم لم تقبوا
على الشيعة تحديدا لذكر بالارطال وانما علم اعتبار الكرم في ما لا يخس ويعرفان
تحديدنا بالارطال التي ذكرناها اولي من تحديد ابن حي لاننا علمنا في ذلك على اننا
معروفة مروية واجماع فرقة قد دل الدليل على ان فهم الحجة وابن حي لا يدرى كيف حدد
ثلثة الاف رطل ولا على ما اذا اعتد فيه على ابن حي يجب ان يكون عند ابي حنيفة
واصحابه والشافعي احوال العيب من الشيعة بان تحديد الشيعة اقرب الى تحديد
الشافعي من تحديد ابن حي لان ما بين القلتين ثلثة الاف رطل وانما كان

لبعض من لا يرى والآخر لان ماؤها يتجدد في كل حال مع الترح فشق اخراج الجميع والاول
 لا يشق اذ ان جميع ماؤها وكل الغدران اذا كان ماؤها اقل من كماله ترى ان غسل
 الاواني لما يتغير بغير اخراج النجاسة وجب ولما تعد ذلك في البير سقط خلا خفف
 حكم البير من الوجه الذي ذكرناه عن الاواني والغدران فلفظ من وجه آخر واسقط منها
 اعتبار مبلغ الماء في قلة او كثرة لتلايحه تحفيفان الحكم والمشقة اعتبار ذلك فيها
 البعوض وما ظن ان الامامية منفردة به وشنع عليها القول بان جلود
 الميتة لا تظهر بالرياح وهو مذهب احد من حنبل فالشيعة غير منفردة به والدليل
 على صحة ما ذهب اليه من ذلك مضافا الى الطريقة المشار في كل المسائل اليها قوله تعالى
 حرمت عليكم الميتة وهذا تحريم مطلق يتناول اجزاء الميتة في كل حال وجلد الميتة
 يتناول اسم الموت لان الحيوان تحل له وليس يجزى العظم والشعر وهو بعد الريح
 يسمى جلد ميتة كما كان سمي قبل الريح فينبغي ان يكون حظر التصوف الاخفاء به ويمكن
 ان يمتنع على الخالفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم من حديث عبد الله بن حكيم انه
 قال انا انا كاتب رسول الله وانه قبل موته بشهرين لا تتفحوا باهاب من الميتة ولا
 عصب ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عنه عليه السلام من قوله ايما اهاب دبح فقد طهر
 لان خبرهم عام اللفظ والخبر الذي احتجنا به خاصة فبنى العام على الخاص لكن يستعمل
 الخبرين ولا يطرح احدهما فان قالوا نحل خبركم على تحريم الانتفاع باهاب الميتة وعصبها
 قبل الريح قلنا هذا تخصيص وترون للظاهر على كل حال على انه لا معنى له لان العصب يحرم
 الانتفاع به على كل حال قبل الريح وبعده وليس يجزى الجرد فان عارضنا بما يروونه
 عنه من قوله وقد غسل جلود الميتة فقال دبا عنها ظهورها قلنا اذا تقارفت الاضراس
 سقط الاحتجاج بها ورجعنا الى ظاهر نص الكتاب على انه يمكن جلد على انه ان المراد به جلد
 الموت من المذبح وليس بذلك ميتة على ضرب من التجوز فليس ذلك بابعد من قولهم في خبرنا
 ان المراد به لا تتفحوا باهاب ولا عصب قبل الريح فان قيل كيف تحملونه على ذلك
 فعلمنا انك ظاهر قبل الريح قلنا عسرا ان جلود ما لا يוכל لحمه اذا كيت فلما نظرت جلدها

الا بالرياح بخلاف ما يؤول كل لحم فيكون المراد جلود ما ماتت بالرياح ما لا يוכל لحمه دبا عنها ظهورها
 وان حملناه على جميع جلود المذبح مما يוכל لحمه وما لا يוכל لحمه جاز لان جلود ما اكل لحمه اذا
 ذك كان عليه نجاسة الدم فاننا ذك دبح وال ذلك عنه وقول بعضهم ان الجرد لا يسمى بذلك
 قبل وبعد لا يلتفت اليه لانه خارج عن النجاسة والعرف وما تقررت به الامامية
 القول بان الدم الذي ليس به حيز يحوز الصلوة في ثوب او بدن اصاب منه ما ينقص
 مقدار من سعة الدم الوافي وهو المغموب من درهم وثلاث وما زاد على ذلك لا يجوز
 الصلوة فيه وقرئوا بين الدم في هذا الحكم وبين سائر النجاسات من بول وعذرة
 ومعنى حرمت الصلوة في قليل ذلك وكثيره وكان التفرقة بين الدم وسائر النجاسات
 في هذا الحكم هو الذي تقررت به فان ابا حنيفة يعتبر مقدار الدم في جميع النجاسات
 ولا يفرق بين بعضها وبين بعض والشافعي لا يعتبر الدم في جميع النجاسات فاعتبار
 في بعضها هو التفرق ويمكن القول بان الشيعة غير منفردة بهذه التفرقة لان زفر كان
 يراى في الدم ان يكون اكثر من درهم ولا يراى مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلوة
 بقليله وكثيره وهذا نظير قول الامامية وروى عن الحسن بن صالح بن حي انه كان يقول
 في الدم اذا كان على الثوب مقدار درهم بغير الصلوة فان كان اقل من ذلك لم يعيد
 وكان يوجب الامانة في البول والغائط قليلهما وكثيرهما وهذا مضاه لقول الامامية
 وقد مضى في صدر الكتاب ان التفرق بما عليه حجة واضحة وعينه موحش ما جماع هذه الفرقة
 دليلها على صحة قولها وقد استوفينا الكلام في هذه المسئلة في كتابنا المفرد بمسائل
 الخلاف واحتجنا على الخالفين لنا في هذه المسئلة بغير من الاحتجاجات منها قول
 الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
 واسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فجعل تعم نظير الاعضاء الاربعه صبيحا للصلوة
 فلو نظقت الاباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لا ينل عليها الظاهر لانه بخلافه
 ولا يلزم على هذا ما زاد على درهم وما عدا درهم من سائر النجاسات لان الظاهر وان لم
 يوجب ذلك قدره فانه من ليل او صبيح زيادة على الظاهر وليس ذلك في سائر الدم وذكرنا

كتابها ما ذكره في المتن

ما روي في الخلقون ويضفي في كتبهم عن أبي هريرة عن النبي ^ص قال اذا كان في الرجل
 اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة وهذا تعليل للحكم بشرط من لم يكن موقفا عليه
 لم يوثق وبيننا هناك انه يمكن ان يكون الفرق بين دم الحيض وسائر الدماء ان
 حكم الحيض اعلا لا يوجب الغسل فلهذا خولف بينه وبين غيره وقلنا
 ايضا انه يمكن الفرق بين دم الحيض والنفاس اذا جونا بين دم الحيض و
 النفاس في هذه القضية ان البلوى لسائر الدماء اعم من البلوى بدم الحيض
 والنفاس لان سائر الدماء تبرز من جسم الصغيرة والكبيرة والذكر والانثى
 والحيض والنفاس يختصان ببعض من ذكرناه وايضا فان دم النفاس والحيض
 يختصان بالاكثرباوقات معينة ويمكن التميز بينهما وباقي الدماء بخلاف ذلك
 وانما فرقنا بين الدم والبول والمني وسائر النجاسات في اعتبار الدماء لانها
 المتقدم ويمكن ان يكون الوجه فيه ان الدم لا يوجب خروج من الجسد على اختلاف
 مواضعه وضوءه والبول والعذرة والمني يوجب خروج كل واحد منها الوضوء وفيها
 ما يوجب الغسل وهو المني فغلطت احكامها من هذا الوجه على حكم ومن اراد
 الاستصحاب رجوع اليه حيث ذكرنا
 بان المني ينحس لا يخرج منه الا الغسل لان ابا حنيفة وان وافقهم في نجاسته
 ففقه انه يخرج من فوهة بالية والشافعي يذهب الى طهارة واما ما حكى عن مالك
 من انه يذهب الى نجاسته ويوجب غسله فليس ذلك بموافقة للشيعة الامامية على
 الحقيقة لان مالك لا يوجب غسل جميع النجاسات وانما يستحب ذلك والامامية
 يوجب غسل المني فهي منفردة بذلك وقد استوفينا ايضا الكلام على هذه
 المسئلة في مسائل الخلاف ووردناه على كل مخالف لنا فيها كفاية ودللنا على نجاسته
 المني من قوله نعم ونزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان
 وروى في التفسير انه نعم اراد بذلك اثر الاحتلام والايه دالة من وجهين
 على نجاسته المني احدهما يوجب ان الرجز والنجس يعني واحد بل لا يوجب قوله والرجز

فانه

فانه حجة ارادة عبادة الاوثان في موضع اخر فاحتبوا الرجس من الاوثان والوجه الثاني
 انه نعم اطلق عليه اسم التطهير والتطهير لا يطلق في الشرع الا على ازالة النجاسة او غسل
 الاعضاء الاربعة واحتجنا عليهم بما يروونه عن عمار بن ياسر رجة الله عليه ان النبي ^ص
 عليه واله قال انما يغسل الثوب من البول والدم والمني وهذا يقتضي وجوب غسله
 وما يجب غسله لا يكون الا نجسا والحجة الكبرى في نجاسته وجوب غسله اجماع
 الامامية بالقول على ذلك
 وما انفردت به الامامية ان البول خاصته لا يخرج
 فيه الاستنجاء بالحجر ولا يبر من غسله بالماء مع وجوده ولا يخرج عند مجرى الغائط في جواز
 الاقتصاص على الحجر وليس هذا بذهب لاحد من الفقهاء ولان من يوجب الاستنجاء
 منهم لا يفرق بين البول والغائط في جواز الاقتصاص فيه على الحجر ومن يسقط وجوب
 الاستنجاء كابي حنيفة يسقط في الامرين وينبغي ان تكون الامامية بهذا التقدير الى
 جانب الصحيح لان قولها الذي انفردت به اشبه بالتميز عن النجاسة واولى في
 ازالها والعيب الى من لا يوجب الاستنجاء جملة وجواز ان يغسل المني وليس النجاسة
 على بركة متوجهة وجهة الشيعة على مذهبها هذا ما تقدم ذكره من اجماعها عليه
 تظاهرا لاثار في رواياتهم به ويمكن ان يكون الوجه في الفرق بين نجاسة البول و
 نجاسة الغائط ان نجاسة الغائط قد لا يتعدى المخرج اذا كان يابسا وتعدى اذا كان
 متخالفا هذه الصفة ولا خلاف في ان الغائط متى تعدى المخرج فلا يبر من غسله بالماء
 والبول لانه ما يجازي لابر من تعدى المخرج وهو في وجوب تعديه ابلغ من بقائه بالغائط
 فوجب فيه ما يفيد تعدى المخرج من ما يغتسل بالغائط ولا خلاف في وجوب غسل ذلك
 وما انفردت به الامامية الاستبراء في غسل اليد في الوضوء من المرافق والانتقاء
 الى اطراف الاصابع وفي اصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى انه لا يخرج في خلافه وقد
 ذكرت ذلك في كتاب مسائل الخلاف وفي جواب مسائل اهل الموصل الفقهية
 ان الاصل ان يكون ذلك مستنونا ومنه وبالله وليس يفرض حتم فقد انفردت الشيعة
 على كل حال بانه مستنون على هذه الكيفية وباقي الفقهاء يقولون هو مخير بين الاستبراء

انما هو

الرسول سائر ابعاضه من غير استقبال الشعر والفتحة كلهم بخالفون في هذه
 الكيفية ولا يوجبونها ولا يشبهون في ان الفرض عند الامامية متعلق بمقدم الراس
 دون سائر ابعاضه ولا يخفى مع صحة هذا العضو سواء فهم من يرى انه مستنون
 مرغب فيه وعلى كل حال فالانفراد من الامامية ثابت والذي يدل على صحة مذهبه في
 هذه المسئلة مضافا الى طريقة الاجماع انه لا خلاف في ان من مسح مقدم راسه من غير
 استقبال الشعر يزول الحديث مطهر للعضو وفي العود عن ذلك خلاف فالواجب
 فعل ما يتحقق به زوال الحديث وبإزالة الزمة فهو الاحوط وما انفرت
 به الامامية القول بان مسح الراس انما يجب ببل اليد فان استأنف ماء جديرا
 لم يجز حتى انهم يقولون اذا لم يبق في يده بلة اعاد الوضوء ولا يجب ان يقدر ان من
 وافق الشيعة في جواز التوضي بالماء المستعمل كالكحل واهل الظاهر موافق لهم
 في هذه المسئلة لان من ذهب الى ان الماء المستعمل مطهر يزول الحديث انما
 يجز مسح الراس ببله اليد ولا يوجب وهو غير المتوضي بين ان يفعل ذلك وبين
 تجديده الماء والشيعة توجب ولا يخفى فيه فالانفراد حاصل والذي يدل على صحة هذا
 المذهب مضافا الى طريقة الاجماع ان ظاهر الاكليم عرف الشرع بقتضي الوجوب الفور
 الا ان يقوم دليل شرعي ومن علم به وهو ما مور على الفور بظهور راسه فانما
 تناول الماء فقد تركه فانما كان يمكن ان يظهر العضو فيه والفور يوجب عليه خلاف
 ذلك فظاهر الامة على ما نرى يجب ان مسح ببله يده راسه فلا يلزم ذلك في اليدين مع
 ان المفروض في اليدين الغسل ولا يمكن ذلك ببله اليد من نظير الوجه والعرض
 في الراس هو المسح وذلك يتأتى ببله نظير اليدين ولو لم يكن هذا الفرق ثابتا
 حاز ان يخرج اليدين بدليل ليس بثابت في الراس وما انفرت به الامامية
 القول بان مسح الاذن او غسلها غير واجب ولا مستنون وانه بركة وباقي
 الفقهاء على خلاف ذلك وهذه المسئلة ايضا مما تكلمنا عليه في مسائل الخلاف
 واستوفيناها وحجتنا فيها هي الاجماع الذي تقدم ويمكن ان يقال من المعلوم انه

اذا

انما ترك المسح للاذنين فليس بعارض ولا مبدع عند احد من الامة وفي مسحها كان
 عند الشيعة مبدعا خاصا والحوط هو ما يخاف المعصية والبدعة في فعله ولا يخفى
 التبعه في تركه وما انفرت به الامامية القول بوجوب مسح الرجلين
 على طريق التضييق ومن غير تحريم بين الغسل والمسح على ما ذهب اليه الحسن البصري
 ومحمد بن حمر بن الطبري وابو علي الجبلي وكان ايجاب المسح قضيا من غير بدل يقوم
 مقامه هو الذي انفردت به في هذه الامة قد روي القول بالمسح عن حماد
 من الصحابة والتابعين كابن عباس رضي وعكرمة واشروا الى العاليه والتسبيح فيهم
 وهذه المسئلة مما استقصينا الكلام عليها في مسائل الخلاف وبلغنا فيه اقصى
 الغايات فانتمينا في تقرير الكلام وتشبيعه الى ما لا يوجد في شيء من الكتب
 غير اننا نخل هذا الموضع من جملة كافيته والذي يدل على صحة مذهبنا في ايجاب مسح
 دون غيره مضافا الى الاجماع الذي عولنا عليه في كل المسائل عليه قوله تعالى يا ايها
 الذين امنوا انا قمم الى الصلوة واغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا
 برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فامر بغسل الوجه وجعل للأيدي حكمها في الغسل
 برؤوسكم وارجلكم ثم ابتدى جملة اخرى فقال يا ايها الذين امنوا مسحوا
 للرؤوس المسح وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل
 والرؤوس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجه والأيدي في الغسل لان الحال واحدة
 وقد اجبتنا الى سؤال من سئلنا فيقول ما انكرتم ان الارجل انما تحرك بالمجاورة
 لا لعطفها في الحكم على الرؤوس باجوبة منها ان الاعراب بالمجاورة شاذ فاندر في قوله
 لا يلحق بها غيرها ولا يقاس عليها سواء اباغض خلاف بين اهل اللغة ولا يجوز حمل
 كتاب الله عز وجل على الشذوذ الذي ليس بمعبود ولا مألوف ومنها ان الاعراب
 بالمجاورة عند من اجاز انما يكون مع فقد حرف العطف واي مجاورة تكون مع وجود
 الحائل ولو كان ما بينه وبين غيره حائل مجاورا كانت فقودة وكل موضع استشهد
 به على الاعراب بالمجاورة مثل قولهم حجر ضيق حزين كبير اناس في مجاز من قل حرف

انما انفرت
 انما انفرت

فيه جليل بين ما قدر الى اعراب غيره للمجاورة ومنها ان الاعراب بالمجاورة انما استعمل
في الموضع الذي يرتفع فيه الشبهة ويؤزل اللبس في الاحكام الاتي ان احدا لا يشبه
عليه ان لفظة خرب من صفات الحجر لا الضرب وان الحاقها في الاعراب بها لا يوم
خلاف المقصود وكل لفظة مؤمل لا يشبه في انها من صفات الكلبين لا صفات الجراد
وليس كل الارجل لانه من الجائر ان تكون مسوغة كالرؤس فاذا اعربت باعرابها
للمجاورة فلها حكم الايدي في الغسل لان غاية اللبس والاشتباه ولم تجز بذلك
عادة القوم ومنها لم تذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف ان يحصل اهل النجس
محققهم يقولوا ان يكونوا اعرابا بالمجاورة في موضع من المواضع وقالوا الجرح في
ضرب خرب على انهم اذا اذوا خرب حجة وكبير اناس في مجاز مؤمل كبير ويجري
ذلك مجرى مروت برجل حسن وجهه وقد بينا في مسائل الخلاف بطلان قول
من ادعى ان الغسل الخفيف يسمى سحاً وحكي ذلك عن ابن زبير الانصاري من وجوه
كثيرة اقواها ان فائدة اللفظتين في الشريعة مختلفة وفي اللغة ايضا وقد
فرق الله تعالى في آية الطهارة بين الاعضاء المغسولة والممسوحة ومصل اهل
الشرع بين الامر من فلو كانت متداخلتين لما كان ذلك وحقيقة الغسل
يوجب جريان الماء على العضو وحقيقة المسح يقتضي امرا الماء من غير جريان
فالتنافي بين الحقيقتين ظاهر لانه من المحال ان يكون الماء جاريا ساكنا في
جاء ولا مسائل في حالة واحدة وقد بينا في مواضع كثيرة من كلامنا ان المسح
يقتضي امرا قد مر من الماء بغير زيادة عليه فلا يدخل ابر في الغسل ومن قوي
ما يبطل هذه الشبهة ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس وكانت الرؤس
بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه فيجب ان يكون حكم
الارجل لان العطف يقتضي المسح وكيفية وقد بينا في مسائل الخلاف ايضا ان
القرآن في الارجل بالنصب لا يقتضي في مذهبا وانما توجب بظواهرها المسح في
الرجلين كما يجب بالقراءة بالجر بظواهرها لان موضع برؤسكم موضع نصب اليك

الفعل وهو قوله نعم وامسحوا برؤسكم وانما جرت الرؤس بالباء الزائدة فاذا ضمنا
الارجل فعلى الموضع لا على اللفظ وامثلة ذلك في الكلام العربي اكثر من ان يحصى
يقولون ليست بقاء ولا قاعدا وانشد معاوية انما يشرفا مسح فلسنا بالحدود
ولا الحيا لا فنصبت على الموضع ونظره ان درنا في الدار وغيره فيرفع على
موضع ان وما علمت فيه لان ذلك موضع دفع ومثله مروت برؤسكم وذهبت
الى حاله وبكر او قال الشاعر مثل بين يدي بقومهم او مثل اخوة فنظره من سب
لما كان معنى حتى هاتوا عطفا مثلها جاز العطف بالنصب على المعنى وهذا
ابعد مما قلنا في الآية وبيننا ان نصب الارجل عطفا على الموضع اولى من عطفا
على الايدي والوجه لان جعل التانيث في الكلام للتقريب اولى من جعله للتبعيد
وان الجملة الاولى المأمور فيها بالغسل قد انقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة
الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الاولى ان يعطف عليها ويجري ذلك مجرى
قولهم ضربت زيدا وعروا واكرمته خالد او بكر ان رد بكر في الاكرم الى خالد
هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره ولا يسوغ رده الى الضرب الذي قد انقطع
حكمه على ان ذلك لو جاز لوجب ما ذكرناه لتطابق معنى القرائتين ولا يتنافيان
وتجديد طهارة الرجلين لا يدل على الغسل كما ظنه بعضهم وذلك لان المسح فعل
اوجبه الشريعة كالغسل فيمكن تحريم كتحريم الغسل ولو صح ثم يقال
وامسحوا ارجلكم وانتهوا بالمسح الى الكعبين لم يترك منكم فان قالوا التحريم
لما اقتضى الغسل وجب كون تحريم طهارة الرجلين يقتضي ذلك قلنا لم يجب
في اليوم الغسل للتحريم بل للتصريح بغسلها وليس ذلك في الرجلين قولهم
عطفا محرودا على المحروا اولى واشبه بنصب الكلام ليس معتد لان الايدي
معطوفة وهي محرودة على الوجه وليست محرودة فلا جاز عطفا الاجل وهي محرودة
على الرؤس التي ليست محرودة وهذا الوجه الذي ذهبنا اليه اشبه بالترتيب في الكلام
لان الآية تضمنت ذكر غرض وغسل غير محرودة وهو الوجه وعطف عليه

هذا الوضوء يجري مجرى قولنا لا يقبل الله صلوة الا بطهورة والنجاسة ايجاب الطهورة
وقد يجب في بعض المواضع الوضوء على هذه الصفة عندنا بحيث يخاف من مسح رجله على
نفسه فلا يجزى من غسلها التتقية ولا فرق بين ان يتمكن من غسل الوضوء على الوجه
المفروض وبين فقر الماء والخوف على النفس من استنائه او من عذو او برد شديد
واذا فرضنا ان من هذه حاله **يخاف** ايضا ان يتم خوفه من مسح قدميه جازت له
الصلوة بغسل رجله من غير مسح لهما وجري مجرى من جلس في موضع لا يقدر
فيه على ما يتوقى به ولا تراب يتيم به
وما انفردت به الامامية وجوب
مسح الرجلين ببلية اليد من غير استيناف ماء جديد لهما والفقهاء اجمع يخالفون
في ذلك والذي يدل على صحة ذلك المنهج مع الاجماع المذكور المتكرر ان كل من اوجب
في تطهير الرجلين المسح دون غيره اوجب به بلية اليد والقول بان المسح واجب
وليست البلية شرطا قول خارج عن الاجماع وايضا ما سلكناه في مسح الرأس بالبلية
من ان المتوضئ ما حوزا مسح راسه بتطهير رجله على الفور فاذا تشاغل باخذ ماء
جديد فقد عدل عن الفور واخر اقتتال الامر
وما انفردت به الامامية
القول بان مسح الرجلين هو من اطراف الاصاب الى الكعبين والكعبان هما الخطان
النائتان في ظهر القدم عند مفصل الشراك ووافقهم محمد بن الحسن صاحب ابى
في ان الكعب ما ذكرناه وان كان يوجب غسل الرجلين الى هذا الموضع والدليل
على صحة هذا المنهج مضافا الى الاجماع الذي تقدم ذكره ان كل من اوجب من الامة
في الرجلين المسح دون غيره يوجب الغسل على الصفة التي ذكرناها وان الكعب
هو الذي في ظهر القدم فالقول بخلاف ذلك خارج عن الاجماع وايضا فان دخول
البقي في الرأس يقتضي التبعيض لان هذه البقية اذا دخلت ولم تكن لتقدير الفعل
الما المعقول فلا بد لهما من فائدة والامكان ادخالها عبثا والفعل متعدي بنفسه
فلا حاجة الى حرف متعدي فلا بد من وجه يخرج ادخاله من العبث وليس ذلك الا ايجاب
التبعيض فاذا اوجب تبعض طهارة الرأس فكذلك في الارجل بحكم العطف وكل من اوجب

مع شقالة

الحج

تبعض

تبعض طهارة الرجل ولم يوجب استيفاء جميع العضو ذهب الى ما ذكرناه وقد بينا في
مسائل الخلاف الكلام على هذه المسئلة واستوفينا واجبتنا من سيما فنقول كيف
قال نعم الى الكعبين وعلى من جزم ليس في كل رجل الا كعب واحد قلنا انه نعم اذ كل
كل مقطر وفي الرجلين كعبين على من ذهبنا ولو بنى الكلام على ظاهره لقال ما حكمكم الى
الكعب والعدول بلفظ ارجلكم الى ان المراد به رجل كل مقطر او من علمه على كل رجل
ونكنا على تاويل اخبار تعلقوا بها في ان الكعب هو الذي في جانب القدم بما يستغنى
ههنا عن ذكره
وما انفردت به الامامية القول بان المستوفى في مسح
العضوين وهما الوجه واليدان مرتان ولا تكرار في مسحين الرأس والرجل
كلهم على خلاف ذلك الا ان ابا حنيفة يوافقنا في مسح الرأس خاصة مرة واحدة
ودليلنا على صحة من ذهبنا بعد الاجماع المتقدم اننا قد دللنا على ان مسح الرجلين
دون غيره وكل من اوجب مسحها على هذا الوجه يذهب الى انه لا تكرار فيها ولا في
طهارة الرجلين ويذهب ايضا الى ان المستوفى في العضوين المستوفى لهما
بلا زيادة والتفرقة بين هذه المسائل خروج عن الاجماع ولله ان يقول قد ثبت
ان المرئيين في المستوفى مستوفى والزيادة على ذلك حكم شرعي لا بد منه من دليل
شرعي فان كل شيء يعتدونه في ذلك المرجع فيه الى اخبارنا ما لا يدل على ما
دللنا عليه في مواضع كثيرة
وما انفردت به الامامية القول بوجوب
تولي المتطهر الوضوء بنفسه اذا كان ممكنا من ذلك فلا يجزى سواه والفقهاء
كلهم يخالفون في ذلك والدليل على صحة هذا المنهج مضافا الى الاجماع قوله
عز وجل يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق واسبحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فامر بان يكونوا اسلمين
وما سجدوا والظاهر يقتضي تولي الفعل حتى يستحق التسمية كان من وصاه يتردد
لا يسمى غاسلا وما سجد على الحقيقة وايضا فان الحديث متفق ولا يرد
واذا تولي تطهير اعضائه زال الحديث بيقين وليس كل اذا تولاه

عن انفراد الامامية به القول بان النوم حدث ناقص للطهارة على اختلاف حالات
 النائم وليس هذا مما انفردت به الامامية لانه من ذهب المزيين صاحب الشافعي وقد
 استقصينا هذه المسئلة في الكلام على مسائل الخلاف ودلنا على صحتها بقوله تم
 يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية وقد نقل اهل التفسير ما جعوا على ان
 المراد قوله اذا قمتم من النوم والاية خرجت على سبب يقتضي ما ذكرناه فكانه قال
 حل شأوه واذا قمتم الى الصلوة من النوم وهذا الظاهر يوجب الوضوء من كل نوم
 واجماع الامامية ايضا حجة في هذه المسئلة وقد عارضنا المخالف لنا فيها بما روي
 في كتبهم واحاديثهم من قوله والله العيني وكاء الشبهة فمن نام فليتوضأ واستوفينا
 ذلك بالأطاليل في ذكره ههنا بما انفردت به الامامية القول بان
 المذي والودي لا ينقضان الوضوء على كل حال لان ما كانا وان ذهب الى انهما
 لا ينقضان الوضوء متى خرجا على وجه يخالف العادة فانه يذهب الى نقض الطهارة
 اذا كانا معتادين والانفراد من الامامية ثابت على كل حال ودليلهم على ذلك بعد
 اجماعهم عليه ان نقض الطهارة حكم شرعي لا محالة لا يجوز اثباته لابرئيل شرعي ولا دليل
 على انهما ينقضان والرجوع الى احاديث الاحاد في ذلك غير مقنع لا نأخذ ببينا في مواضع
 ان احاديث الاحاد لا يعمل عليها في الشريعة ويمكن ان يخرج على المخالفين بما يروونه
 عن النبي وآله من قوله لا وضوء الا من صوتا وديح
 القول بوجوب ترتيب غسل الجنابة فانه يجب غسل الراص ابتداء ثم المياض ثم المياض
 وانما كانت بذلك منفردة لان الشافعي ذلك وان وافقها في وجوب ترتيب الطهارة
 الصغرى فمنه لا يوجب الترتيب في الكبرى وابو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب
 في الطهارة بين معاد ليلنا فضلا الى الاجماع المتروك ان الجنابة اذا وقعت بيقين
 لم يزل حكمها الا بيقين وقد علمنا اننا اذا ريت الغسل بيقين زال حكم الجنابة
 وليس كذلك اذا لم يرتب وايضا فان الصلوة واجبة في ذمته فلا تسقط الا بيقين
 ولا يفتقر الا مع ترتيب الغسل وايضا فقد ثبت وجوب ترتيب الطهارة الصغرى

ولا احد اوجب الترتيب فيها على كل احد ولم يشر بذلك بالاجتماع وان شئت ان يقول
 ولا احد ينفرد بذلك الترتيب فيها الا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة والقول
 بخلافه خروج من الاجماع وما انفردت به الامامية القول بان الجنابة
 الحائض يجوز ان يقرأ من القرآن ما شاء الاغرام الشجر وهو سجد للعرش وسجد
 الحواميم وسورة النجم واقرأ باسم ربك الذي خلق وانما كانت منفردة بذلك لان
 داود يستحبها قراءة قليل القرآن وكثير من غير استيفاف ومالك يجوز للجنب
 ان يقرأ من القرآن الآية واليتين ويحسب للمخالفين والنفساء ان يقرأ ما شاء
 او ابو حنيفة واسحابه يحظر من على الجنابة والحائض قراءة القرآن الا ان يكون
 دون آية فاما الشافعي فنعمها من قراءة القليل والكثير دليلنا على صحة
 ما ذكرناه الاجماع الذي تكرد قوله نعم فافرق ما تنسب من القرآن وقوله تم اقرا
 باسم ربك الذي خلق وظاهر عموم ذلك يقتضي حال الجنابة وغيرها فان
 الرضا قراءة السجرات قلنا اخرجنها بابل ويمكن ان يكون الفرق
 بين غزائم السجود وغيرها ان فيها سجود واجبا والسجود لا يكون الا على
 طهر وما انفردت به الامامية القول بان التيمم اما يجب في آخر
 الصلوة وعند قضيتها والخوف من فوت الصلوة متى لم يتم وان قرأه على هذا الوجه
 لم يجزه وباقي الفقهاء في القون في ذلك لان ابو حنيفة يجوز تقديمه على قوله
 والشافعي لا يجوز ذلك لكنه يجوز في اول الوقت وابو حنيفة يستحب كونه في
 الوقت ويستحب تقديمه في اوله دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرد
 وايضا فالتم بلا خلاف انما هو طهارة ضرورية ولا ضرورة قاله في اخر الوقت
 وما قبل هذه الحال لا يتحقق فيه ضرورة وليس للمخالف ان يسقط طهارة
 حل شأوه فلم يجزها ما فتيهم واوانه لم يفرق بين اول الوقت وآخره
 الآية لو كان لها طاهر يخالف قولنا ما راز ان يخصه بما ذكرناه من الادلة
 ولا طاهرها ينافي ما نذهب اليه لانه على ما قاله الامامية المزيين

وعدم هذه الظواهر يتناول موضع الخلاف وايضا قوله عز وجل ولا تقربوهن
 حتى يطهرن ولا شبهة في ان المراد بذلك انقطاع الدم دون الاعتسار وجعله حلالا
 انقطاع الدم غاية يقتضي ان ما بعده بخلافه وقد استقصينا الكلام في هذا المسئلة
 في مسائل الخلاف وبلغنا غايته وذكر معارضتهم بالقراءة الاخرى في قوله جل ثناؤه
 حتى يطهرن فانها قرئت بالتشديد ومع التشديد لا بد من ان يكون المراد الطهارة
 بالماء واجبا عنها وما انفردت به الامامية القويان اكثر النفاس
 مع الاستظهار انما ثمانية عشر يوما لان باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك فيذهب
 ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث بن سعد الى ان اكثر من سبعين يوما
 وذهب مالك والشافعي الى ان اكثر من ستون يوما وحكي الليث ان في الناس من
 ينهض الى ان سبعين يوما وحكي عن الحسن البصري ان اكثر النفاس خمسون يوما
 والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتعدد ذكره وايضا فان النساء يجلن
 في يوم الام بالصلوة والصوم وانما يخرج النفاس بالايام التي رأتها الامامية
 باجماع الامة على وجوبها وما راد على هذه الايام لا دليل قاطع يدل على اخراجها
 من العموم والظاهر يتبين وانها وايضا فان الايام التي ذكرناها مجمع على انها
 نفاس وما زاد عليها لا يجوز اثباته نفاسا باخبار الاعداد والقياس لان النفا
 اشبه بجملة كلها لا يجوز اثباتها الا من طريق مقتوع به وقد تكلمنا في هذه المسئلة
 في جملة ما خرج لنا من مسائل الخلاف وما انفردت به الامامية في قول
 بوجوب ترتيب غسل الميت وان يبيد ابراسه ثم يميا منه ثم يميا سره والردليل
 على صحة ذلك اجماع الفرقة المحقة ما تقدم وايضا فقد ثبت وجوب ترتيب غسل
 الجنابة فكل من اوجب ذلك اوجب ترتيب غسل الميت فالفرق بين المسئلة
 وخالف اجماع الامة وما انفردت به الامامية استحبابهم ان يبرج مع
 الميت في القافه جريدها وان رطبها من جوارب النخل لولم كل واحدة عظم
 النزع وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوا دليلنا على ذلك الاجماع المتقدم

ذكره

ذكره وقد روي من طرق عديدة ان سفينة الثوري سال يحيى بن عباد المكي
 التخضير فقال ان رجلا من الاضياء هلك فاودن رسول الله فقال خفف ما احبكم
 في اقل المتخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدة خضرا توضع من كل
 اليد الى اسفل الترقوة وقد قيل ان الاصل في الجريدة ان الله تعالى لما اهبط
 ادم عليه السلام من الجنة الى الارض استوحش وشكى ذلك الى جبرئيل عليه السلام
 وسأله ان يسأل الله جل ثناؤه ان يؤمنه بشيء من الجنة فانزل الله جل ثناؤه
 عليه النخلة فغرفها وانسها ولذلك قيل ان النخلة حكم لانها كانت كالأخت
 لادم فلما حضرتها الوفاة قال الولد اجعلوا معي من هذه النخلة شيئا في قبري فجعلت
 مع الجريدة وجرت السنة بذلك وليس ينبغي ان يتعجب من ذلك فالشرع المحمود
 العلة لا تعجب منها وما التعجب من ذلك الا لتعجب المحدثين من الطواف بالبيت
 ورمي الجار وقيل ومن غسل الميت فغسله فكفيه مع سقوط التكليف منه
 كما الصلوة وما انفردت به الامامية القول بان الصلوة لا تجزى
 في الثوب اذا كان من ابريسم حفص لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك وانجزة
 لنا على ما ذهبنا اليه مضافا الى اجماع الامامية عليه انه لا خلاف في حرم لبس
 الابريسم الحفص على الرجال وظاهر التحريم يقتضي فان الامام المتعلقة يا
 المحرم جملة ومن احكام هذا اللبس صحة الصلوة فيجب ان يكون الصلوة طاهرة
 لان كل حكم مني عنه يجب ان يكون فاسدا على ظاهره اني الا ان يمنع من ذلك ذلك
 ونحن وان كنا نذهب الى ان النسي من طريق الوضع اللغوي لا يقتضي ذلك فان
 العرف الشرعي يقتضيه لانه لا شبهة في ان اصحابه ومن تبعهم ما كانوا يجتنبون
 في الحكم بفساد الشيء ويطلبان تعلق الاحكام الشرعية به الى اكثر من ورود
 مني الله تعالى او رسول الله وآله ولهم الماعرفوا منه صلى الله عليه وآله عن
 عقد الربوا حكموا بفساد العقد وبانه غير مجزى ولم يتوقفوا على من في دليل
 سوى النسي ولا قال اصل قط منهم النسي يقتضي فسح الفعل ويجوز ان يكون

على الفساد وعدم الاجزاء وهذا عرف لا يمكن محذور وايضا فان الصلوة في ذمته هذا
 المكلف بيقين وينبغي ان يسقطها بيقين مثله واذا صلى في الارض يسقط المحذور
 قطعا ان ذمته برئت كما يعلم ذلك في الثوب العطل والكتان فيجب ان يكون المحذور
 فيه غير مجزئة لعدم دليل اليقينة بغير الزمة وما انفردت به الامامية
 القول بان الصلوة لا تجوز في وري الارانب والثعالب ولا في جلودها وان ذمته
 وببغتها جلودها الوجه في ذلك الاجماع المتعدد ذكره وما تقدم ايضا ان الصلوة في
 الذمة بيقين فلا يسقط الا بيقين ولا بيقين في سقوطه صلوة من صلى في وري الارانب
 وثقلب او جلدها وما انفردت الامامية به جواز صلوة من صلى في ثوبه
 ونجاسته او نكته او ما جرى مجريها مما لا يتم الصلوة به على الانفراد والوجه في ذلك
 الاتفاق المتقدم ذكره ويمكن ان يقال ايضا ان النكته لا تخط لها في اجزاء الصلوة
 ولا تفسد الصلوة بها على الانفراد فحري وجودها مجري عدمها وكانها من حيث لا يشتر
 لها في اجزاء الصلوة تجري مجري ما ليس عليه من الثياب فاذا الزمنا ذلك في الوضوء
 والربا وما جرى مجريها مما لا تخط له في اجزاء الصلوة اسقطناه ذلك بان الوضوء
 والربا يمكن ان يكون لهما خط في ستر العورة واستباحة الصلوة منهما وان
 لم يسترا في بعض الاحوال فانما ياتي في ستر العورة وليس كل القليل نسوا النكته
 وما جرى مجريها وما انفردت به الامامية المنع من السجود في الصلوة
 على غير ما انتهت الارض والمنع من السجود على الثوب المستنوع من اي جنس كان
 وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجوزون السجود على كل طاهر من الاجناس كلها
 وقالوا فيه بكون الصلوة على الطائفة والسيوط الا انهم ما اظهروا يفتي
 الى ان الصلوة على ذلك غير مجزية والوجه فيما ذهبنا اليه ما تردد من الاجماع ثم
 دليل براءة الذمة وما انفردت به الامامية ان يقول في الاذان
 والامامة بعد حي على الفلاح حي على خير العمل والوجه في ذلك اجماع الفرق المحقة
 عليه وقد رعت العامة ان ذلك مما كان يقال في بعض ايام النبي وآله وانما ادعى

ذلك

ذلك فتنسج ورفع وعلى مراد في الشيخ الدلالة وما يجزئها
 انفراد الامامية بعد كراهية التنويه في الادب والجمعة في الادب
 السجود قوله حي على الفلاح الصلوة خير من النوم وقد اختلفوا في
 غير الامامية من اصحاب الحنفية وقال التنويه هو ان تنويه من
 من الاذان حي على الصلوة حي على الفلاح من غير ان يقرأ ما بين يديه
 قالوا التنويه مأخوذ من العود الى الشيء وانما يعاد الى الشيء قد تقدم ذكره
 تقدم ذكر ان الصلوة خير من النوم فيكون ذلك عودا اليه وانما التنويه يجب
 الى ان التنويه مستوفى في اذان السبع مدد غيرها وعلى غيره ان يقرأ في
 غير مستوفى وقال النخعي هو مستوفى في اذان سائر الصلوة والى يمين من
 ما ذهبنا اليه من كراهية ما منع منه الاجماع الذي تقدم وايضا لو كان
 لوجب ان يقوم دليل شرعي على ذلك ولا دليل فيه وانما يرجعوا الى ما ذهبنا
 ضعيفه ولو كانت قوية لما اوجبت الا الظن وقد دللنا في غير موضع على صحة
 الاتحاد لا وجب العمل كما لا توجب العلم وايضا فلا خلاف في ان من روت تنويه
 لازم عليه لانه اما ان يكون مستوفيا على مذهب بعض الفقهاء ويرى مستوفيا
 على مذهب قوم آخرين منهم وعلى كل الامر من لازم على ان يقرأ في
 ويحتمل في فعله ان يكون تعسفة وبطلته فالأحوط في شروعه
 انفردت به الامامية القول باستحباب افتتاح الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم
 بغيره بل يسمي وذكر الله جل وعز مسطورا وان من استمر في شروعه
 احد من باقي الفقهاء يعرف ذلك والوجه فيه اجماع الطائفة عليه ولما
 في انه ان الله جل ثناؤه وقد تدبنا في كل نسوة الى تكبيره وتسميته
 الجميلة وظواهر آيات كثيرة من القرآن تروى في شروعه
 اصواته ذكره الله ذكر الكثرة وسبحه ذكره وذكره
 داخل في عموم الاحوال التي امرنا بذكرها

الفقهاء يذهبون الى انما سنة دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة على ان هذه
 اللفظة بدنية وقاطعة للصلوة وطريقة الاحتياط ايضا لانه لا خلاف في ان من ترك هذه اللفظة
 لا يكون عاصيا ولا مفسدا للصلوة وقد اختلفوا في فعلها فذهب الامامية الى
 ان قاطع للصلوة والا حلا تركها وايضا فلا خلاف في ان هذه اللفظة ليست من جملة
 القرآن ولا مستقلة بنفسها في كونها دعاء وتسميها في التلغظ بها بحري كل كلام
 خارج عن القرآن والتسبيح فاذا قيل هي تامين على دعاء سابق لها وهي قوله عز وجل
 الصراط المستقيم قلنا الدعاء انما يكون دعاء بالعصر ومن يقرأ الفاتحة انما قصر
 التلاوة دون الدعاء وقد يجوز ان يقرأ من قصر الدعاء وما انفكنا يذهب الى انه
 مسنونة لكل فعل من غير اعتذار من قصره الى الدعاء واذا ثبت بطلان استصحابه
 فمن لم يقصد الى الدعاء ثبت ذلك في الجميع لان احدا لم يفرق بين الامرين
 وما انفكت به الامامية المنع في صلوة الغزوة خاصة من القراءة بغزائم السجود وهي
 سجدة لقمان وسجدة الحواميم وسورة النجم واقرا باسم ربك الذي خلق وروى عن مالك
 انه كان يكره ذلك واجاز ابو حنيفة قراءة السجرات فيما يجهر فيه بالقراءة من الصلوة
 دون ما لا يجهر فيه واجاز الشافعي في كل صلوة والوجه في المنع من ذلك مع الاجماع المتكرد
 ان في كل واحدة من هذه السور سجودا واجباً محتوماً فان سجد كان زائداً في الصلوة
 وان لم يكن كان خلا بواجب فان قيل السجود انما يجب عند قراءة الموضع المخصوص من السور
 الذي فيه ذكر السجود وانتم تمنعون من قراءة كل شيء من السور قلنا انما منع اصحابنا من
 قراءة السورة وذلك اسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع السجود وليس يمنع ان يقرأ
 البعض الذي لا ذكر فيه للسجود الا ان قرائته بعض سورة في الغريض عندنا لا يجوز فافترق
 ذلك الوجه اخر
 وما انفكت به الامامية القول بوجوب قراءة سورة تضم
 قرائة بعض سورة في الغريض خاصة على من لم يكن عليه ولا معجلا لتبطل وغيره ولا يجوز
 ولا افراد كل واحدة من سورة والفحى وسورة الم نشرح عن صاحبها وكل مع افراد سورة الفيل

من لا يلهي في يمين فالوجه في المنع مع الاجماع المتكرد
 فاما قرائة بعض سورة فانها لا تجزى من ان يكون له فعل في الصلاة
 يقرأ لها فاما صاحب العدة فياخذون له ان قرائته في جميع السور
 ان يترك بعضها لانه ليس تركها ببعض بالتميز من ترك الكل فافترق
 السور التي ذكرناها انهم يذهبون الى ان سورة الفجر مائة الف مرة
 ولكن الفيل ولا خلاف في ان قرائته على ما ذكرنا كان قاريا بعضه
 وما انفكت به الامامية حظر الرجوع من سورة الاخلاص وروى في كتابنا
 ايضا اذا ابتدى بها وان كان له ان يرجع من كل سورة الى غير ما هو الوجه في ذلك مع
 الاجماع الذي مضى ان شرف هاتين السورتين وعظم ثواب قائلها لا يبين ان
 لهما هذا المزية وهي المنع من الرجوع عن كل واحدة بغيرها مع الابتداء بها
 وما انفكت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلوة
 ابا حنيفة واصحابه والثوري لا يرى رفع اليدين بالتكبير الا في الافتتاح للصلوة
 وروى عن مالك انه قال لا يعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلوة وروى
 عنه خلاف ذلك وقال الشافعي برفع يديه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع
 واذا رفع راسه منه ولا يرفع بعد ذلك في سجوده ولا في قيام منه والحجة فيما ذهبنا
 اليه طريقة الاجماع وسبب الدقة وقد روي مخالفاً عن النبي وانه رفع يديه في كل
 خفض ورفع في السجود وادعوا ان ذلك نسخ ولا حجة لهم على صحة هذه الرواية
 فان استدلوا بما يروونه عن النبي وانه من قوله كفوا ايديكم في الصلوة وروى
 اخر اسكنوا في الصلوة او بما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي وانه
 انما افتتح الصلوة برفع يديه ثم لم يعد فاجواب ان هذه الرواية
 علما وقد بينا ان العمل في الشريعة بما لا يوجب اليه غير ما روي
 بكف ايديكم قبضها من الافعال الخارجة عن ابدانكم
 يديه في ابتداء الركعة فان ذلك مما لا يكره

الامامة القول بما يجيب التبع في الركوع والسجود لانه احد بن حنبل واسحق بن راهويه و
داود بن علي يوجبون ذلك فانما يستقط وجوبه باقي الفقهاء المشهورين كابي حنيفة و
اشاخي ومالك وانزي بن ابي حنبل يوجبون بعد الاجماع الطائفة كل ائمة من القرآن اقتضت
ظاهر ما امر بالتبع في يوم الظاهر يقتضي دخولا احوال الركوع والسجود فيه ومن اخرج هذه
منه فحتاج الى دليل وايضا طريقة برادة الزمة التي تكره ذكرها ونحالفونا بروية من
النبي قال انه قال لما نزل فيسبح اسم ربك العظيم قال عليه السلام اجعلوهما في ذكركم ولا
نزل سبح اسم ربك الا على قال اجعلوهما في سجودكم وظاهر الامر على الوجوب
نظن افراد الامامية به والشاخي يوافقهما في الجواب على من رفع يده من السجدة
ان الثانية في الركعة الاولى ان يجلس جلسة قبل ثبوته الى الثانية وانما لا يوجب من الجلسة
ما في الفقهاء كابي حنيفة ومالك وما عداها والحجة لنا بعد اجماع الطائفة طريقة برادة
الزمة وان لم يفعل ذلك لم يتيقن سقوط الصلوة من ذمته وقدر في مخالفونا ظاهرا
عن النبي كما قال انه كان يجلس هذه الجلسة
التشبه الاول في الصلوة وقد وافقنا على ذلك الليث بن سعد واحمد بن حنبل و
بن راهويه وقال ابو حنيفة التشبهان معا غير واجبين وقال الشافعي الثاني واجب
والاول غير واجب دللنا الاجماع المتردد وطريقة برادة الزمة فنحن حال هو فيها
منزوي الى ذكر الله جل ثناؤه وتغظيه والصلوة على النبي وآله لدخولها في عموم الايات
المقتضية لذلك مثل قوله يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وكل من اوجب
الصلوة على النبي وآله انه كان يتشبه بالتشبهين جميعا ويردوا كل من صلى الله
عليه وآله انه قال صلوا كما رايتوني اصلي
القنوت في كل صلوة والرداء فيه بما احب الراعي مستحب وهو قول الشافعي ان الطحاوي
حكى عنه في كتاب الاختلاف ان له ان يثبت في الصلوة كلها عند حاجة المسلمين الى
الرداء والحجة لنا ايضا في الاجماع قوله جل ثناؤه وقوموا لله قانتين فانما قيل القنوت
عنه هو القيام الطويل قلنا المعرف في الشريعة ان هذا اسم مختص بالرداء ولا يعرف من

الطلاق

الطلاق سواء وبعدنا نأخذ على الامرين وما نظر انفراد الامامية به وهو
حالك جواز الرداء في الصلوة المكتوبة ابن شاذان المصلي منها وعلى ابن وهب من مالان انه قال
لا بأس بالرداء في الصلوة المكتوبة في اولها وفي سطرها فاحضرها وقال ابن القاسم كانت
مالك يكره الرداء في الركوع ولا يرى به بأسا في السجود والحجة لنا اجماع طائفتنا وظواهر
امامه تع بالرداء مثل قوله قل ادعوا الله وادعوا الرسمى وقوله تع ادعوني استجب لكم
وما نظر تفريها لامامية به رد السلام في الصلوة بالكلية وقد وافق في ذلك
المسيب واحمد بن العباس الا ان الشيعة تقول يجب ان يقول المصلي في رد السلام مثل
السلام سلام عليكم ولا يقول عليكم السلام فذهب الشافعي ان المصلي يرد السلام بالاشارة
دونه العظام وقال ابو حنيفة فاحضاه ان رد السلام بكلام ضرر صلوته وان رد بالاشارة
اسا وقال الثوري لا يرد السلام حتى يغفر من الصلوة والحجة لنا اجماع الطائفة فانما قيل
هو كلام في الصلوة قلنا ليس كل كلام في الصلوة خارج عن القرآن فخطور الان الرداء
كلام ولم يدخل تحت الخطر ويمكن ان يقال ان لفظة سلام عليكم من انفاذ القرآن ويجوز
للمصل ان يتلفظ بها تاليا للقرآن وناويا لرد السلام اذ لا تنافي بين الامرين
وما انفرت به الامامية القول بان المنفرد والامام يسلم تسليمه واحدة مستقبل القبلة
ويخرف بوجهه قليلا الى اليمين وان كان ماعونا يسلم تسليمين واحدة عن يمينه و
الاخرى عن شماله الا ان يكون جهة شماله خالية من احد فيقتصر على التسليم عن يمينه ولا
يتروك التسليم على جهة يمينه على كل حال وان لم يكن في تلك الجهة احد وهذا الترتيب
لا يذهب الى مثله احد من الفقهاء لان مالك يذهب الى ان الامام يسلم تسليمه واحدة
ملقاء وجهه والمنفرد والماعون يسلمان يمينا وشمالا وابو حنيفة فاحضاه والشاخي
يزهبون الى ان التسليم على كل حال يمينا وشمالا والانفراد من الامامية بذلك الترتيب
ثابت والحجة لنا اجماع المتكرر وما انفرت به الامامية القول بانه لا سهو
في الركعتين الاولىتين من كل صلوة فرض ولا سهو في صلوة الفجر والمغربا وصلوة السفر
لان باقي الفقهاء يخالفون ذلك والحجة على ذلك اجماع الطائفة ويمكن ان يكون الوجه به

زكية لا يستين من كل صلوة وكل المغرب والفجر كان القصر لا يلحق الاخيرتين
 والفجر الاولتين وانما يلحق ايضا قصر فذلك وجب من كل سهو ونقص في الاولتين وفي
 الصلوتين المذكورتين الاعادة وما انفردت به الامامية القول بان من
 فلم يهرسل اثنتين ام ثلثا فاعتدل في ذلك ظنه فانه يبنى على الأكثر وهي الثلث
 سلم على ركعة من قيام او ركعتين من جلوس مقام ركعة واحدة فاذا كان الذي يبنى
 عليه هو الصبح كان ما صلاه نافلة وان كان الذي أتى بالثلث كانت الركعة جبرانا
 لصلوة وكل القول فيمن شك لا يرى صلى ثلثا ام اربعاً ومن شك بين اثنتين
 وثلاث فاربى بنى اثنتين على الأكثر فاذا سلم صلى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس
 حتى ان كان بناؤه على الصبح فالذي فعله نافلة وان كان الذي صلاه اثنتين كانت
 الركعتان من قيام جبرانا لصلوة وان كان الذي صلاه ثلثا الركعتان من جلوس
 هي مقام واحدة جبرانا لصلوة وباقي الفقهاء يوجبون البناء على اليقين وهو
 انقضاء ويوجبون في هذا الموضع سجدة السهو ويقولون ان كان ما يبنى على
 الأقل وقد صلى في الحقيقة والأكثر كان ذلك له نافلة والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع
 الطائفة ولان الاحتياط ايضا فيه لانه اذا بنى على النقصان لم يامن ان يكون قد
 سلم على الحقيقة الا يزيد فيكون ما اتي به زيادة في صلوة فاذا قيل فاذنا بنى على الأكثر
 كان كما تقولون لا يامن ان يكون انما فعل الأقل فلا ينفع ما فعله من الجبر ان
 لانه منفصل من الصلوة وبعد التسليم قلنا ما ذهبنا اليه احوط على كل حال لان
 الاشفاق من الزيادة في الصلوة لا يجري مجرى الاشفاق من تقديم السلم في غير موضع
 لان العلم في الزيادة في الصلوة مبطل لها على كل حال
 الامامية به منعهم من الاتيتم في الصلوة بالفاسق فعلى ما وافقهم في هذه المسئلة
 وباقي الفقهاء يجيزون الاتيتم في الصلوة بفاسق دليلنا اجماع المتكرد وطريقه
 اليقين بمائة الزمة وايضا قوله ولا تركوا الى الذين ظلموا فتمسكوا بالذي بين ايديهم
 الامام في الصلوة مكره اليه في الصلوة ولان امامة الصلوة معتبر فيها الفضل

والتقديم

والتقديم فيما يعود الى الدين ولهذا ربت فيها من هو اقرب وافقه واعلم والضيق
 نقص فلا يجوز تقديمه على من خلاصه نقصه وما نزل انفراد الامامية
 به كراهية امامة ولما اختلف في الصلوة وقد شارح الامامية غيرهم في ذلك وذكر
 الطحاوي في كتابه الاختلاف بين الفقهاء ان ما كان كان يكره امامة ولما اختلف
 وعلى من الشافعي انه قال انما ان ينصب من لا يعرف ابوه اماما وعلى من اصحاب
 الى حنيفة انهم قالوا غير احب اليها الا انهم وان كرهوا ذلك فالصلوة
 خلفه عندهم بحرية والظاهر من مذهب الامامية ان الصلوة خلفه بغير حجة والحجة
 في ذلك الاجماع المتقدم وطريقه برائة الزمة وما انفردت به الامامية
 كراهية امامة الا بوجوه واجدوم والمفحوم والحجة فيه اجماع الطائفة ويكره اليه
 اذ فيه في منعة فغار النفوس من هذه حاله والعرف من مقابلة الامام المفلوج
 ومن اشبهه من ذوي العاهات وبما لم يتمكنوا من استفتاء اركان الصلوة
 وما انفردت به الامامية كراهية صلوة الضم وان استقل بها على
 بعد طلوع الشمس الى وقت زوالها حرمة الا في يوم الجمعة خاصة واوجب في ان
 الاجماع المتقدم وطريقه الاحتياط فان صلوة الضم غير واجبة عندنا ولا
 خرج في تركها وفي فعلها خلاف هل يكون بدعة قد يلحق بها اثم ولا يوجب العزل
 عنها وما انفردت به الامامية ترتيب صلوة الاحدى والخمس
 في اليوم والمليمة على الوجه الذي رتبوه وبينوه لان باقي الفقهاء لا يعرفون ذلك
 الترتيب والحجة فيه اجماع الطائفة عليه وليس يمكن ان يدعى عليهم انهم ادعوا
 فيما يريدونه من مخالفة الاول لان الصلوة غير موضوع وازيادة فيه مستحبة
 غير منكورة وما انفردت به الامامية تحديد السفر الذي يجب فيه
 التقصير في الصلوة بريد بين والبيد اربع فواضح والغرض ثلثة اصيال وكان المسألة
 اربعة وعشرين ميلا وقال ابو حنيفة واصحابه مسير ثلثة ايام بليها لها وهو قول
 الثوري وابن حنبل وقال مالك ثمانية واربعون ميلا فان لم تكن اصيال فبشرة يوم

وابيلة وهو قول المحدث وقال الاوزاعي يوم تام وقال الشافعي ستة وايضا
 ميلا بانها شهر والحجة في ذلك اجماع الطائفة وايضا فان الله لم يعلق سقوط الفريضة
 انصيام على المسافر بكونه مسافرا في قوله نعم فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
 من ايام اخر ولا خلاف بين الامم في ان كل سفرا سقط من الصيام ورضي عن
 الاطراف وهو فيه يومه بوجوب تقصير الصلوة واذا كان الله نعم فدل على ذلك في الآية
 باسم اسفرة لا يشترط في اسم السفر يتناول المسافة التي حردنا السفر بها
 فيجب ان يكون الحكم تابع لها ولا يلزم على ذلك ادنى ما يقع عليه هذا الاسم
 من فرسخ او ميل لان الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا معه الدليل لكونه كذلك
 استقل اعتبار ذلك ولم يسقط فيها اعتبارها من المسافة وهو داخل تحت الاسم
 واما انفردت به الامامية القول بان المسافر يلزمه التقصير ما لم يبلغ
 المقام في البلد الذي يرد فيه عشرة ايام فصاعدا وادانوا ذلك وجوب عليه الايام
 لان من عداهم من العقهاء يخالفون في ذلك وابو قاسم حنيفة فاصحابه والشافعي
 يقولون انه اذا نوى المقام خمسة عشر يوما ثم وان نوى اقل من ذلك قصر وقال
 الشافعي وما لا وهو قول سعيد بن المسيب والليث اذا نوى اقامة اربعة
 ايام فيما يقوله وما لا يقول به كيف يجزأ ثم وقال الاوزاعي اذا نوى اقامة ثلث
 عشر يوما ثم وروى عن ابن عباس عن المسافر بمصر الذي فيه اهله وهو منطلق
 فاض في سفره ثم في الصلوة ما لم يبق به عشرة ايام اقام به عشرة او بعد من
 سفره اتم الصلوة وهذه موافقة من ابن عباس على بعض الوجوه لانه اعتبر العشر
 ان يوجب العشر فدخل المسافر الى مصر الذي فيها اهله ووطنه وهو يدخوله
 اليه فخرج من ان يكون مسافرا وانما يعتبر من الإقامة فهي هو مسافر نحو
 الشقة التي يتبعها التقصير ذليلة عن عاد الى وطنه وحصل بين اهله فاما
 الحجة فاما التحريم الذي ذكرنا او لم ينعى غيره وهو اجماع المتكبر
 وما ينشأ انفراد الامامية به القول بان من تم الصلوة في السفر يجب عليه الاعادة

ان كان

ان كان متعذرا على كل حال وان كان اتم ناسيا اعاد ما قام في الوقت معدن في
 الامانة عليه وانما عقبا بخالفون في ذلك لان الحنفية والسحاب فيمنعوا في
 الاثنين قدرا يشهد بضمي في صلوة وان لم يقدر صلوة في يومه فاما في
 الاثنين في الاثنين لم يجد وقال ابن حزم اذا صلى اربعا صلواتا اعاد ايام منه
 الشيء اليسير فاذا طال ذلك في سفره وكثر لم يعد هذه موافقة لما شيعته
 على بعض الوجوه وقال حماد بن ابي سليمان اذا صلى اربعا امار وهذا وفاق
 المشيعة لان ظاهر قوله يقتضي التعمد دون النسيان وقال اخمس النضر
 اذا افتح الصلوة على انه يصلي اربعا امار وان نوى ان يصلي اربعا بعد اتم
 الصلوة بيته ان يصلي ركعتين ثم يدا له فسلم في الركعتين اجزائة صلوة وقال
 مالك اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد ما دام في الوقت فاذا مضى الوقت فلا ما
 عليه وقال ولو ان مسافرا افتتح المكتوبة ينوي ان يعاد ما صلى ركعتين يدا
 فسلم انه لا يجزي فان كان مالك اذا ادى اربعا امار في اوقات وسقانا
 مع خروجه حال النسيان فهو موافق للامامية وما ائنه ان الله عز وجل
 يقتضي التعمد والحجة في مذهبهنا اجماع المتقدم وايضا فان فرض سفر ركعتين
 فيما كان في الحضار ربا وليس ذلك برخصة واذا كان الفرض بركعتين لم يرد
 فرض وجبت عليه الاعادة فان قيل القرآن يمنع مما ذكرتم لانه تم في ركعتين
 الا ان ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وادع الجناح بركعتين
 الوجوب قلنا هذه الآية غير متناولة لقصر الصلوة في ركعتين
 فيها التقصير في الافعال من الاناء وغيره لانه تم سبق قصر ركعتين
 ليس من شرط القصر في هذه ركعات الصلوة اليه فلو لم يرد ركعتين
 وهو الافعال في الصلوة لان صلوة الخوف في ركعتين لم يرد ركعتين
 وما انفردت به الامامية القول بان الله عز وجل
 والجهالين ومن جري تجايم لا تقصير ايام كان ايام

والشافعي يقول انها ليسوا بصلوات ولعلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتفق عليه
وما انفردت به الامامية القول بان تكبير صلوة العيدين في الاولى سبع وفي
الثانية خمس من جملة تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وباقي الفقهاء بخلافه
ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انها خمس في الاولى واربعة في الثانية من جملة
تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وقال مالك والشافعي سبع في الاولى وخمس في الثانية
وقال الشافعي بعد تكبيرة الافتتاح والركوع ودوى من مالك انه بعد في الركعة الاولى
تكبيرة الافتتاح من جملة التكبيرات السبع فان كان مالك يعيد تكبيرة الركوع ايضا
موافق الامامية والا فالانفراد ثابت لعلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم

وما انفردت به الامامية ايجاب القراءة في كل ركعة من صلوة العيدين من قبل التكبيرات الربية
لان ابا حنيفة واصحابه يوجبون القراءة في الاولى بعد التكبير فكانه يوالي بين القرائتين
وقال مالك والشافعي سدا في الركعتين معا بالتكبيرات فانفراد الامامية واضح والحجة
لها الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان الذي تذهب اليه الامامية يجوز عند الجماعة
اذا ادعى اليه الاجتهاد وما يقوله نحا القوها لا يجوز عند الامامية على حال من الاحوال فالا حجة
فيما تذهب اليه الامامية واضح
فل تكبيرتين من تكبيرات العيدين لان باقي الفقهاء لا تراى في ذلك والحجة فيه اجماعهم
لانهم ايضا لا يوجبون قراءة من صلوة العيدين الا بما ذهبنا اليه من القنوت ولا بد من تعيين
بمرارة الزمة من الواجب
وما انفردت به الامامية القول بان على المصلي
التكبير في ليلة الفطر وابتدائه من غير صلوة المغرب الى ان يرجع الامام من صلوة
العيد فكانه عقيب اربع صلوات اولهن المغرب من ليلة الفطر واخرهن صلوة
العيد وفي غير الاضحية يجب التكبير على كل من كان بمنى عقيب خمس عشر صلوة اولهن
صلوة الظهر من يوم العيد ومن كان في غيره من اهل سائر الاقطار يكبر عقيب عشر
صلوات اولهن صلوة الظهر من يوم العيد وباقي الفقهاء بخلافه في ذلك اما
التكبير في غير الفطر عقيب الصلوة فلا يعرفونه وانما اختلفوا في التكبير في طريق

المصل

المصل الى الصلوة فروي عن ابي حنيفة انه يكبر يوم الاضحية ويكبر في ذهابه الى المصل
ولا يكبر يوم الفطر او قال مالك والاوزاعي يكبر في ذهابه الى المصل في العيد من غير
وقال مالك يكبر في المصل الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير ولا يكبر
اذا رجع وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر واذا رجعوا
الى المصل حتى يخرج الامام وفي موضع اخر حتى يفتتح الامام الصلوة فاختلفوا في تكبير
الاضحية فقال ابو حنيفة من صلوة النحر من يوم عرفة الى صلوة العصر من يوم النحر
وقال ابو يوسف ومحمد والنوري الاخر ايام التشريق وقال مالك والشافعي من صلوة
الظهر من يوم النحر الى صلوة النحر من ايام التشريق وقال مالك والشافعي من
صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة النحر من ايام التشريق والحجة ما تقدم من اجماع
وطريقة الاحتياط وقوله نعم ولتكملوا العزة ولتكبروا الله على ما هدمكم بدول على
التكبير ايضا واجب في الفطر وما انفردت به الامامية القول بوجوب صلوة
كسوف الشمس والقمر ويذهبون الى ان من ناسه هذه الصلوة وجب عليه قضاؤها
وباقى الفقهاء تخالف في ذلك والحجة على ما ذهبنا اجماع الطائفة ويمكن ان يعارض
الخالفين بما يروونه عن النبي واله من قوله ان الشمس والقمر لا يمسفان لموت
احد ولا حيوة احد فاذا رايتوها فافروا الى الصلوة وامر عليه السلام على الوجوب
وما انفردت به الامامية القول بان صلوة الكسوف عشر ركعات و
اربعة سجرات وقال ابو حنيفة واصحابه انها ركعتان على هيئة الصلوة المعروفة
وقال مالك والليث والشافعي اربع ركعات في اربع سجرات ولعلنا اجماع الطائفة
ولان ما ذهبنا اليه يحتوي على ما قالوه ويريد عليه وما ذهبوا اليه بخلاف ذلك
وما انفردت به الامامية القول بان الاطفال ومن جرى مجراهم من لم يكلف في الصلوة
ولا كف غيره تمرينه عليها لا يجب الصلوة عليه اذا مات وحده من يصل عليه من الصغار
بان يبلغ ست سنين فصاعدا والحجة في ذلك اجماع الطائفة ولان الصلوة على
الاصوات حكم شرعي وقد ثبت بيقين فبني توجب الصلوة عليه ولا يقين ولا دليل

من يخالف فيه وما ظن انفراد الامامية به القول بخمس تكبيرات في صلوة واحدة
وكان ابن ابي ليثلي يوافق الامامية على ذلك وروي عن حماد بن اليمان وزياد بن ابراهيم
ان تكبيرات الجنائز خمس وعشرون باقى الفقهاء يخالفوا الامامية في ذلك والحجة
فيما ذهبنا اليه الاجماع وطريقة الاحتياط فان الذى تذهب الامامية اليه يدخل
فيه ما ذهب اليه فى الفوها وهو احوط وقد روى مخالفونا عن النبي وآله انه
كبر خمساً فاذا قبل بارأ ذلك انه عليه السلام كبر اربعاً قلنا هذه الرواية تحمل الله
الكبر اربعاً سمعهم وجههم بهن واخفى الخاصية وخبر الخمس غير محتمل على انه لا يتناقض
بين الخبرين لانه من روى انه كبر اربعاً لم يفصح بأنه ما زاد عليها ومن كبر خمساً فقد
كبر اربعاً وما انفردت به الامامية اسقاط السلام من صلوة الجنائز وانه
اذا كبر الخامسة خرج من الصلوة بغير تسليم وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك لا
ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه يسلم عن يمينه وعن يساره وقال مالك يسلم
الامام واحدة ويسلم من يليه ويسلم من وراءه واحدة في انفسهم وان اسمعوا
من يليهم فلا بأس وقال الثوري يسلم عن يمينه تسليمه عفيفة وقال ابن حنبل
يسلم عن يمينه وعن شماله تسليمها تخفيه ولا يجبر به وقال الشافعي مثل قول ابن
حنبل في العدد والنوع من الجهر والحجة على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان
صلوة الجنائز مبنية على التخفيف لانه قد حذف منها الركوع والسجود وهما اركان
من التسليم فغير منكر ان يحذف التسليم **كتاب الصيام** وما ظن انفراد
الامامية به القول بان صوم التطوع تجزئ به النية بعد الزوال لان الثوري يوافق
في ذلك وذهبنا الى ان صوم التطوع اذا نواه في آخر النهار اجزاه وهو قول
قول الشافعي وباقى الفقهاء يمتنعون من ذلك ويقولون انه اذا نوى التطوع
بعد الزوال لم يجزئ ليلنا الاجماع الذى تقدم وقوله نعم وان تصوموا خير لكم وكل ظاهراً
للقرآن اوستة يقتضى الامر بالصوم والترغيب فيه لا اختصاص له بزمان بعد عتمة
صوم يتناهى ما بعد الزوال وقبله ولا يلزم على ذلك صوم الفجر لانه لا يجزئ عندنا

النية قبل الزوال الا انما اخرجناه بدليل ولا دليل فيما عداه وتوقع ما قلناه ان ما
منى من النهار قبل النية لا يكون فيه صائماً وكيف يتغير باستيفان النية والجواب عن
ذلك ان ما مضى يلحق في الحكم بما ياتى كما يقولون كلهم فمضى نوى التطوع قبل الزوال فان
زقوا بين بعد الزوال وقبله بان قبل الزوال مضى اقل العبادة وبعد مضى اكثرها
والاصول تفرق بين القليل والكثير في هذا الحكم كما ادرك الامام بعد الركوع وقبله
اذا كانت العبادة قد مضى جزء منها وهو حال من هذه النية وانثرت النية المستأنفة
حكماً في الماضي فلا فرق بين القلة والكثرة في هذا المعنى لان القليل لا كثير في وقوع
حالياً واختمناه من طريقاً الحكم بالباقي لان تبعض الصوم غير ممكن واذا انثرت النية
فيما صاحبته من الزمان وما ياتى بعده فلا بد من الحكم بتأثيرها في الماضي لانه يوم واحد
لا يلحقه تبعض وقد جردوا كلهم ان يفتح رجل الصلوة منفرداً ثم يات به بعد ذلك ثم
فيكون جماعة فلم يفرقوا بين ان يضي الاكثر والاقل وجوز الشافعي وابو حنيفة
واكثر الفقهاء ان يفتح الصلوة منفرداً ثم ينقلها الى الجماعة فيصير لها حكم جماعة
ولم يفرقوا بين مضى الاكثر والاقل ولا يلزم على ما قلنا ان تكون النية في آخر جزء من
اليوم لان محل النية يجب ان تكون بحيث يصح وقوع الصوم بعده فلا قضاء وذلك
غير متأت في آخر جزء ولا يعتبر ما ذهبنا اليه روايتهم عن النبي وآله قوله لا يصام
لن المهيت الصيام من الليل اما اوله لانه غير واحد لانه اوله واحد وقد بينا ان
اصار الاحاد لا يعمل به في الشريعة واعاناً بنا فلانما تجمله على الفضل والكمال كما قال لا
صلوة محاب للسهل الا في المسى ولا صرقة وقد قدم محتاج وقد قيل انه يجوز على الصوم
الذى يثبت في الذمة مثل قضاء شهر رمضان وصوم النذر والكفارة
وما ظن انفراد الامامية به القول بان نية واحدة في اول شهر رمضان يكفي الشهر كله
ولا يجب تجديد النية لكل يوم ومالك يوافق على هذا المذهب وان خالف باقى الفقهاء
فيه والحجة في ذلك اجماع الطائفة وايضا فان النية تؤثر في الشهر كله لان عرقته حرة
واحدة كما اثبت في اليوم الواحد لما وقعت في ابتدائه وما انفردت

وصنفوا لما في شهر رمضان معسية بغية شبهة دليلنا الاجماع المتعدد وطريقنا
وراءة برهنة وما انفردت به الامامية القول بان من يتكسر في رمضان فليس
اما الى جوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغرض طهارة من يترد بالماء و
غيره ففيه القضاء خاصة لان هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء الا بالجملة
واصحابه يقولون ان كان ذكر الصوم فغلبه القضاء وان كان ناسيا فلا قضاء عليه
وقال ابن ابي ليلى لا قضاء عليه وان كان ذكر الصوم ورثي عن عطاء عن ابن عباس رثته
الله عليه انه قال اذا تروى لصلوة مكتوبة فدخل الماء حلقة فلا شيء عليه وان تروى
لصلوة تطوع فغلبه القضاء وهذا فيه بعض الشبهة بذهبنا وقال الاوزاعي لا شيء
عليه ولا شيء في قولنا احدها انه قال اذا تكسر ورفق ولم يبلغ فدخل الماء الى
جوفه انه لا يفطر والقول الاخر انه يفطر ولا يختلف قوله في انه اذا وصل الى الجوف من
سائغة فانه يفطر وقال الحسن بن صالح بن حي ان تروى للفرصة او لصلوة سنة فدخل
حلقة من الماء شيء في الثلث فليس عليه قضاء ومن دخل في غير يوم الثلث فغلبه القضاء
وهذا نظير قول الامامية والحجة في مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن ان يتعلق في ذلك
ما جعل عليكم في الدين من حرج وكل الحرج ان يامرنا بالمضنة والاستنشاق في
الصوم ويكرهنا القضاء اذا سبق الماء الى الجوفنا من غير اعتداد ولا يلزم على ذلك التردد
بالمضنة لان ذلك مكره في الصوم والاعتناء منه اولي فلا حرج فيه
انفردت به الامامية القول بان من تشبه بان اكل بعد طلوع الفجر على فريسيه ان كان
الاول لم يتناول الفجر لم يرعه فغلبه قضاءه وان كان مرصدا وساءه فلم يره فلا قضاء لان
باقي الفقهاء يخالفون في هذه التفصيل فيوجب ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث
والشافعي القضاء على كل حال وقال مالك ان كان الصوم تطوعا مضى فيه ولا شيء عليه
فان كان واجبا فغلبه قضاءه وقال عطاء والحسن البصري لا قضاء عليه وانما كانت
الامامية منفردة بهذه المسئلة لان من اوجب القضاء من الفقهاء اوجب بلا تفصيل
وبما من اسقطه بالحجة في مذهبنا اجماع الطائفة ويمكن ان يتعلق فيما يروى عن النبي

والله

والله من قوله وقع من امي اخطا والنسيان فاذا قيل ذلك يجوز على دفع الامام قلنا هذا
بغير دليل قالوا نعم ان يسقط القضاء بهذا الخبر عن لم يوصله الفجر فمتا من
الامام بن باب من هذا الخبر قد خرجت فعليه جبره وامانة وليس له من لم يرعه
ومما اخطى انفراد الامامية به ولها فيه موافق متقدم القول بان من صام شهر رمضان في
السفر يجب عليه الامانة لان ابا حنيفة واصحابه يقولون ان الصوم في السفر افضل
الامانة وقاها مالك والثوري الصوم في السفر احب اليها من فقه عليه وقال الامامية
هو خير بين الصوم والامانة الصوم افضل به عن ابن عمر ان الفطر افضل وروى
عن ابي هريرة ان من صام في السفر لم يجزه وعليه ان يصوم في الحضر هذا هو مذهب
الامامية بعينه والحجة لقولنا الاجماع المتكرر وايضا قوله نعم ومن قال بينا او على
سفر فحق من ايام اخر فواجب نعم القضاء بنفسه ان سفره مراد من غير ان في الامة وهو
لغاية فافطر بان ذلك للظاهر من غير دليل فان قيل فيجب ان تقولوا مثل ذلك في قوله من
كان منكم مريضا او به اذى من راسه ولا يضره فالحق قلنا هكذا يقتضي الظاهر ولو قلنا
واياه لم نشتر شيئا لكانا اخرناه بالاجماع ولا دليل يقطع به في الوضع الذي اختلفنا
فيه ويعارضون بما يروى عن النبي والى من قوله الصائم في السفر لا يفطر في الحضر فانما
معنى انجران الصائم في السفر الذي يعتقد ان الفطر لا يجوز له كالفطر في الحضر الذي يعتقد
ان الصوم لا يجب عليه قلنا هذا تخصيص للظاهر بغية دليل والظاهر ان الصائم في السفر
كالفطر في الحضر في سائر الاحكام التي من جملة لزوم القضاء على ان هذا ما اورد من
ناسد ان احدا من المسلمين لا يسوي بين من صام في السفر واعتقاد الفطر لا يجوز له
وبين الفطر في الحضر الذي يعتقد ان الصوم غير واجب عليه لا الاعتقاد الاول طريقة
الاجتهاد عندهم وفيه بعض العذر لمعتقد والاعتقاد الثاني بخلاف ذلك وما كان
ذلك كقرا واستدلوا بما رواه انس من انهم كانوا يسافرون مع النبي وآله في رمضان
فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لا يعيب هؤلاء على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء وبارك
ان حماد بن عمار الاسدي قال النبي وآله عن الصوم في السفر فقال عليه السلام ان شئت

فصر وان شئت فافطر فكما لم نخل هذه الاخبار على صوم المتطوع فان المتطوع
 بالصوم سدا جاز او نخله على صوم نذر معين ويعارض هذه الاخبار ما روي عن
 الله عليه وآله من قوله ليس من البر الصيام في السفر
 الامامية ان المريض الذي ايج له بالإجماع الفطر في شهر رمضان حتى تطفأ الصوم
 لم يجز وجوب عليه القضاء والحجة في هذه المسئلة هي الحجة في المسئلة الاولى
 الإجماع والاية التي تلونها وابدنا الكلام فيها فلا معنى لاعادته
 انفردت به الامامية القول بان من بلغ من الهرم الى حد يتعذر معه الصوم وجب عليه
 الافطار بالكفارة ولا فدية وان كان من ذكرنا حاله لو تكلف الصوم لزم له لكن يشقة
 شديدة تخشى المرض منها والفرد العظيم كان له ان يفطر ويكفر عن كل يوم بمد من الطعام
 وهذا التفصيل لا نعرفه لباقي الفقهاء فان ابا حنيفة واصحابه قالوا في الشيخ
 الذي يطيق الصيام يفطر ويطلع في كل يوم نصف صاع من حنطة وقال الثوري
 يطعم ولم يذكر المبلغ وقال الشافعي يفطر ويطلع في كل يوم صاعا وقال مالك لا ارى
 عليه طعاما فان فعل فحنس وكل قال ربيعة والحجة في مذهبننا اجماع الطائفة وما
 يجوز ان يستدل به على ان الشيخ الذي لا يطيق الصيام يجوز له الافطار من غير فدية
 قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واذا لم يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من
 الخطاب ولا فدية عليه اذا افطر لان الفدية انما تكون من قصير فان لم يطق الشيخ
 الصوم فلا تقصير وقع منه ويرى على ان من اطاق من الشيوخ الصوم لكن يشقة
 شديدة تخشى منها المرض يجوز له ان يفطر ويكفر عن كل يوم بمد من الطعام
 فدية ومعنى الآية ان الفدية تلتزم مع الافطار وكان الله تعالى حذرا في ابتداء
 هذه الآية للناس كلهم بين الصوم وبين الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه واجمعوا على تناول هذه الآية لكل من عدا الشيخ الهرم
 من لا يشق عليه الصوم ولم يقع عليه دليل ان الشيخ اذا خاف الضرر دخل في هذه الآية
 فهو انما تحت حكم هذه الآية الاولى التي تناولته كما تناولت غيره ونسخت عن غيره

في ذلك ولا يجوز عليه
 قضاء

وبقيت

وبقيت فيه فيجب ان يلزمه الفدية اذا افطر لانه مطلق الصوم
 انفردت به الامامية القول بان من نذر يوم يوم بعينه فافطر في ذلك يوم وجب عليه
 ومن الكفارة ما يجب على من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا لما روي عن ابي عبد الله
 في الفون في ذلك ولا يوجبون الكفارة ودليلنا اجماع المتأخرين وطريقنا الاحتياط
 برأية الزمة ومخالفتنا اذا كنا نؤيد ههنا الى القياس كيف ذهب اليه من الحكم المتأخرين
 الوجوب حكم يوم من شهر رمضان وكيف اختلفوا في وجوب الكفارة على الفطر فيها فان
 قالوا ان النذر وجب عليه بسبب من جهته وصوم رمضان وجب عليه ابتعا لئلا
 فاي تأثير لهذا الفرق في سقوط الكفارة وقد بينا انهما مع الاتفاق فيما ذكروا انهم
 موقفة وبفسده في النذر كما افسده في صوم شهر رمضان واصحاب السويين عليها
 غير مختلفة وان اختلفوا في الوجه الذي ذكرتم
 وما انفردت به الامامية
 القول بان من نذر من الليل صيام يوم بعينه قضاء عن شهر رمضان فتعد الاخطا
 فيه لغرضه وكان افطاره بعد الزوال وجب عليه كفارة وهي الطعام عشرة مساكين
 وصيام يوم بدله فان لم يقدر على الطعام اجزا ان يصوم ثلثة ايام عن ذلك وان
 كان افطاره هذا اليوم قبل الزوال كان عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه وباليتم
 لا يعرفون هذا التفصيل ولا يوجبون ههنا كفارة بل قضاء يوم فقط والحجة
 لمذهبننا اجماع الذي يتكرو وطريقة الاحتياط وبرأية الزمة
 فلو انفردت الامامية به القول بان كفارة الافطار في شهر رمضان على سبيل النذر
 عقوب من قيتا وصيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وانما هو
 لا الترتيب وقد روي عن مالك التحخير بين هذه الثلثة كما تقول الامامية وعقد
 الى حنيفة واصحابه والشافعي انما امر به كفارة افطاره وانما هو
 مذهب الامامية اجماع المتأخرين ويعارضون المخالفون ما رواه احمد بن محمد
 الزهري ورواه ايضا مالك عن الزهري عن حماد بن عمار عن ابي هريرة
 ان النبي وآله امر من افطر في شهر رمضان ان يكفر بمائة مسكينة او بمائة مسكينة

تخصيص هذه المساجد الاربعة لتأكيدهما وتما مفضلتهما وشرفهما على غيرها
ومسئلة وما انفردت به الامامية القول بان المعتكف اذا جامعها
كان عليه كفارتان واذا جامع منها في كفارة واحدة وان اكره زوجته وهي معتكفة
منها كان عليه اربع كفارات وان اكرهها وهي معتكفة لئلا كان عليه كفارتان
والكفارة التي تلزم الجماعة منها في شهر رمضان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
ولا يلزمون معتكفا اعتكافه شيئا سوى القضاء وذهب الزهري والحسن
الى انه ان وطئ في الاعتكاف لم يفسد الكفارة وهو قول يوافق من وجه قول الامامية
الا انما ما قلنا انهما كانا يذهبان الى ان الكفارة تلزم في الوطئ بالليل كاذهبت
الامامية اليه دليلنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ولان المعتكف قد رآه
حكم من اعتكافه بلا خلاف واذا فعل ما ذكرناه بهيت دفعة بيقين وبلا خلاف
وليس كذلك اذا قضى ولم يكفر وما انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف
لا يكون اقل من ثلثة ايام ومن عدا من الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة
واشاعري يجوزان ان يعتكف يوما واحدا وقال مالك لا اعتكاف اقل من عشرة
ايام دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرد وايضا فان مقادير الاذمة
للعبادات لا تعلم الا بالنسب وطريقة العلم وما نقوله الامامية من الزمان يستند
الى ما هذه صفة وما نقوله في الفقه يستند الى طريقة الظن والظن لا مجال له
فيما جرى هذا المجرى فتعلق مالك بان النبي قال له اعتكفي في العشر الاواخر ليس
بشيء لان اعتكاف عشرة ايام لا يدل على انه لا يجري اقل منها وتعلق من عدا بهيتم واحكام
اقل من ذلك بقوله نعم ولا تبشروه وانتم عالقون في المساجد وان الظاهر يقال
الزمن الطويل والقصير غير محصور لان الاعتكاف اسم شرعي ومن ذهب الى انه ما
انتقل في الشرع وانه اسم اللبس المقصود بالعبادة يجعل له شروطا شرعية فزاعى
في اسم حرام عليه فلا بد من الرجوع الى الشرع اما في الاسم او في شرطه والله اعلم
بما لم يأت به مع الاعتكاف من اسمهم ان ما يكون في اقل من ثلثة ايام يتناول

هذا الاسم فيحصل له التمسك على اشرية فلا بد ان يكون في الغايه
الامامية به اقوال بان المعتكف ليس له ان يخرج من المسجد ويستظل بالسقف حتى يعود
اليه واشعري ومن فوق الشيعة الامامية في ذلك ومن عدا السوا من الفقهاء
ان المعتكف لا يدخل تحت سقف الا ان يكون تروفيه فان دخل ففسد استناده وباقي معتكفي
يخيرون في الاستئصال بالسقف وانجته للامامية الاجماع المتقدمين بطريقه الاحتياط
واليقين بان العبادة ما خست في ولا يقين الباب كتاب مذكرها
طلع انما زاد الامامية به القول بان المعتكف ان يعود المريف ويطلبه اجنابة وهو
مذهب الحنابلة من عي وانما خالف باقي الفقهاء ويريد من شواهد اجازة له
المريض وانجته للامامية الاجماع المتقدم وايضا فان تشييه اجنابة والنسوة على
الميت من فروض الكفارات وعبادة المريض من السنن المؤكدة المفضلة والاستئذان
لا يمنع من العبادات وما ظن انفراد الامامية بالقول بان المعتكف
ان يبيع ويشترى ويحرم مالك يوافق الامامية في ذلك وان كان ابو حنيفة في
والشافعي في غير ذلك المعتكف التجارة والبيع والشراء وانجته للامامية الاجماع المتقدمين
من اجتناب التجارة مع اعتكافه ولم يفسد بيقين وليس كل من اخرج كذا
وما ظن انفراد الامامية به القول بان الزكاة كالحج الا في تسعة صفوف
الدنانير والدرهم والمخضبة والشعير والتمر والربيب والاذن وابقر وعذ ولا
زكاة فيما عدا ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وهو من ايسر ما يورد
واشعري انه ليس في شيء من الزروع زكاة الا المخضبة والشعير والتمر والربيب وهذه
موافقة للامامية وابو حنيفة وزفر بن جهمون العسقي جميعا اذ قد كرهوا
والقصب والخشيش وابو يوسف ومحمد يقولان لا زكاة في العشر الا في ثمرها
في الخضر اوت وقال مالك الحبوب كلها فيها الزكاة وفي الزيتون والكمثرى
انما تجب فيها بيس وثقات ومن عدا مالك لا شيء في الزيتون والكمثرى
منها فذهبنا فالا لاجماع ان الاسل سائر الزكاة من الزكاة وانما يرجع الى الزكاة

شرعية في وجوب ما يجب منها ولا خلاف فيما اوجبت الامامية الزكاة فيه وعلينا
 ولم يعم دليل قاطع على وجوب الزكاة فيه فهو باق على الاصل وهو قوله نعم لا يسألهم
 اموالكم والمعنى لا يوجب حقوقا في اموالكم لانه نعم لا يسألنا اموالنا الا على هذا
 الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الاموال فما اخرجناه منه فهو بالدليل
 القاطع وما عداه باق تحت الظاهر فان تعلقوا بقوله نعم فأتوا حقه يوم حصاده
 وانه عام في جميع الزروع ونحوها مما ذكره في الآية فاجواب عنه اننا لانم ان قوله نعم
 فأتوا حقه يوم حصاده يتناول العشر ونصف العشر المأخوذ على سبيل الزكاة
 من اموالهم يتناول ذلك فعليه الدلالة وعند اصحابنا ان ذلك يتناول ما يعطى المسكين
 والفقير والمحتاج وقت اخصاد من الحفنة والصفحة فقد روي عن ائمتهم عليهم
 السلام منه ما روي عن ابي جعفر في قوله نعم فأتوا حقه يوم حصاده قال ليس ذلك الزكاة
 الا ترى انه نعم قال ولا تسرفوا انه لا يجب المسرفين وهذه نكتة منه عليه السلام لان النهي عن
 السرف لا يكون الا فيما ليس بمقدور والزكاة مقدرة وروي عن ابي عبد الله انه قيل له
 يا ابن رسول الله ما حقه قال يتناول منه المسكين والسائل والاحاديث بذلك كثيرة
 . كبر احتمال النفل وان كان يقوى هذا التاويل ان الآية تقتضي ان يكون العطا وقت
 الحصد والعشر المفروض في الزكاة لا يكون في تلك الحال لان العشر مكمل وفي وقت الحصاد
 لا يكون مكمل ولا يمكن كيد وانما يكال بعد جفافه وتزريته وتصفيته فتعلق
 العطا بتلك الحال لا يعلق الا بما ذكرناه ويقوى ايضا هذا التاويل ما روي عن ابي
 واله من ان النهي عن الحصاد والجواز بالدليل فاجزاء هو صوام الخلل وانما نهى عليهم السلام
 عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين ما ينبغي انهم من ذلك وما يقود قوم في هذه الآية
 من انها مجملة فلا دليل لهم فيها ليس بصحيح لان الاجمال هو في مقدار الواجب لا في
 فيه فان قيل قد سماه الله نعم حقا وذلك لا يعلق الا بالواجب قلنا قد مطلق اسم
 الحق على الواجب والمنسوب اليه نعم حقا وذلك لا يعلق الا بالواجب قلنا قد مطلق اسم
 حق في اموالهم الزكاة فقال نعم يحمل عليها وليس في من بينها فان قالوا ظاهر قوله نعم

واتوا

واتوا حقه يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من العلم بسلمنا امرنا لكون ذلك
 الظاهر بسلم هذا فانتم اذا حملتم الامر على الوجوب حملنا تركتم قليق العطا بوقت
 الحصاد ونحن اذا حملنا الامر في الآية على الندب سلم لنا ظاهره تعلقا بطا بوقت الحصاد
 وليس احد الامر من الاكساحية وانتم المسترانون بالآية في حجة من ان تكون دليلا
 لكم والطريق الاخر اننا لو قلنا بوجوب هذا العطا في وقت الحصاد لم يكن مقدرا
 بل يوكولا الى اختيار العطي لم نقل بجبر من الصواب وانما تعلقوا بقوله نعم افقوا
 من طيبات ما كسبتم وما اخرجنا لكم من الارض فان المراد بانفقته ههنا الصدقة
 بدلالة قوله نعم والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله يعني
 لا يخرجون زكاتها فاجواب عن ذلك ان اسم انفقته لا يجرى على النفاق الامار ولا
 يحفل من اطلاق لفظ الاتفاق الامكان في المباحات وما جرى به عهدهم وسلمنا ظاهرا
 الامور بجاز تخصيصه ببعض الأدلة التي ذكرناها فان قيل كيف تدعون اجماع الامامة
 وابن الجنييد يخالف في ذلك وينزه الى ان الزكاة واجبة في جميع الجيوب التي يخرجها
 الا من وان زادت على التسعة الاصناف التي ذكرتها وهي في ذلك كثير عن ائمتهم
 عليهم السلام وذكر ان يونس كان ينزهب الى ذلك قلنا لا اعتبار بشيئ من الجنييد
 ولا يونس وان كان يوافقنا والظاهر من منزه الامامية ما حكيناه وقد تقدم اجماع
 الامامية وما روي عن ابن الجنييد ويونس والاختيار التي تعلق ابن الجنييد بها من طريق
 الشيعة الامامية معارضة باظهر واكثر واقوى منها من رعاياتهم انهم انفسوا
 ويمكن حملها بعد ذلك على انها خرجت مخرج التقية فان اكثر من يخاف في الامامية
 ينزهبون الى ان الزكاة واجبة في الاصناف كلها وانما يوافق الامامية منهم الشاذاناء
 وما يقوى من ههنا في هذه المسئلة ان الذرة والعريس وكثيرا من الجيوب الخارجة
 عن الكنظة والشعير كانت معرفة بالمدينة والكنافة وما نقل احد من اهل السير
 عن احد من بعثة النبي واله لاخذ الصدقة انه اخذ في حيلة ما اخذ عرسا ولا ذرة
 كادوا وعينوا الكنظة والشعير والتمرد ذلك على انه خارج عن اصناف ما يؤخذ

وسبب عدم جواز اخذها في الصدقات فانظر انفراد الامامية به في ذلك
 من غير ما هو اعقبتها فيه فلو لم يزل الابل اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها
 حتى يتعد ثمانين فاذ بلغت ثمانين ففيها حقة واحدة والبقية يكون وانما لا شيء في الزيادة
 وبين عشرين والثمانين وهذا مذهب مالك بعينه والشافعي يزعم ان الزيادة اذا زادت
 واحدة على مائة وعشرين كان ثمانين ثبات يكون وعندها حقة واحدة وانما زاد على
 وعشرين انه يستقبل الفريضة ويخرج من كل خمسة زائداً على العشرين شاة فاذا بلغت
 اربعة مائة وعشرين اخذت اربعة ثمانين فلو زاد على ثمانين بعد الاجماع المتروك
 الابل برائة الزكاة من الزكاة وقد اتفقنا على ما يخرج من الابل اذا بلغت مائة وعشرين
 واختلفت الامة فيما زاد على عشرين فيما بين ثمانين والثلثين ولم يبق دليل قاطع على
 وجوب شيء مما بين هذين العشرين الى ان تبلغ اربعة ثمانين فيجب فيها حقة واحدة
 عندنا وعند الشافعي ومالك وعند ابن حنيفة يجب حقان وثمانتان وقد اجمعنا على
 وجوب اربعة في مائة وثلثين ولم يجمع على وجوب شيء في الزيادة فيما بين العشرين والثلثين
 ولم يبق دليل قاطع فيجب ان يكون على الاصل فاذا ذكرت الاخبار المتقدمة ان الفريضة اذا
 ردت على العشرين ومائة تقار الفريضة الى الفريضة في كل خمس شاة او اخبر المتضمن انها اذا
 بلغت مائة واحدة وعشرين ففيها ثلث ثبات يكون فلو انما من ذلك ان هذه كلها اخبار
 اختلفت فيها علماء ولا تقتضي قطعاً ويعارضها ما روي عن طريقهم ووجد في كتبهم انه
 واحد في كتابه رسول الله واله ان الابل اذا زادت على عشرين ومائة فليس بانها شيء
 دون ثمانية وعشرين فاذا بلغت ثمانين يكون وعندها مائة وعشرين ما روي عن طريقهم
 اصحابنا عن امتناعنا عليهم السلام فاكثروا ان تخصوا او انما عارضونا مناهم بما يعرفونه
 وما انفرت به الامامية القول بان الزكاة لا تجزي الا اذا انصرفت
 الى ما لا يستقطر على الزكاة من فسخها الى مخالف والمخلة في ذلك مضاعفاً الى الاجماع ان
 العمل قد دل على ان خلاف الامامية في اصولهم كفر وجار مجرى الرد ولا خلاف بين المسلمين
 في ان لا يخرج الابل الزكاة وما انفرت به الامامية القول بان الزكاة لا تخرج

الى الفاسق واصحاب الكبار دليلنا على صحة من هبنا الامام انتم ودروا في الامانة
 واليقين ببرائة الزكاة ايضا لانه اخر اجابها الى من ليس بفاسق في بلاء خلاف
 واذا اخرجهما الى الفاسق فلا يقين ببرائة الزكاة ويمكن ان يستدل على ذلك بطل
 ظاهر من قرآن او سنة مقطوع عليها يقتضي انهم من معونة الفاسق وانما
 تقويتهم وذلك كثير وما انفرت به الامامية القول بان من هبنا
 او دنا من شريكها من الزكاة او ابدل في احوالها بنفسها بغيره هرباً من وجوب الزكاة فان
 الزكاة تجب عليه اذا كان مقصداً لمصلحة الهرب منها وان كان له غرض اخر سوى الهرب
 من الزكاة فلا زكاة عليه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون على ما ذكرناه الزكاة
 وان كان مقصداً للهرب منها او من مالك وبعضنا عليه ان عليه الزكاة دليلنا
 على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة فان قيل قد ذكر ابو علي ابن الجيند ان الزكاة لا تؤخذ
 الفار منها ببعض ما ذكرناه قلنا اجماع فقهاء اهل الجند واهل السنة وانما عولوا على
 الجيند على اخبار رويت عن ائمتنا عليهم السلام ويتضمن انه لا زكاة عليه باقاً فربما
 له وبازاء تلك الاخبار مما هو اظهر منها واقرى دألي واضح طرقاً تقتضي ان الزكاة
 تلزمه ويمكن حمل ما تضمن من الاخبار انما لا تلزمه على التقيّة فانما من ذهب
 جميع المخالفين ولا تأويل للاخبار التي وردت بان الزكاة تلزمه اذا فرغ منها الا ان
 الزكاة فالعمل بهذه الاخبار اولى وما انفرت به الامامية القول بان
 السخا والفقير والعاجيل لا تضم الى امهاتهما في الزكاة فان بلغ عدد الامهات
 النصاب وسواها كانت مستفاداً من جهة اخرى لان التخصيص والعسلى من هبنا
 الى مثل ما يذهب اليه الامامية ولا يجعل حوله كبد حوله للصغار وابو حنيفة
 يضمن المستفاد الى الاصل على كل حال ويؤكد حوله الاصل ما تولد منه خاصة بعل
 يبلغ الاصل النصاب والحجة لمذهبنا اجماع المتروك وايضاً فان الاصل برائة
 من الحقوق ولم يثبت بيعتين وعلم قاطع ان في السخا زكاة مع الامهات فانما يضمن
 اليها في الحول ويمكن ان يعارض المخالف بما يروونه عن ائمتنا من قولهم لا زكاة

في يجوز ان يذهب الحول فظاهر هنا الجنبه بوجوب ان المستفاد لا يضم الى الاصل
يجعل حوالا حوالا بل لا بد في المستفاد اذا كان من الجنس الذي تجب فيه الزكوة
بستانف له حوالا على استقبال حصوله في الملك وليس لهم ان يحتجوا بما روي
عن ابي ذر من قوله لا يور صغيرها وكبيرها ولم يفرق بين احوالها فذلك ان
المراد بهذا الجنب انه بعد الصغير والكبير اذا حال عليها الحول لانه لا خلاف في ان الحول
مقتضى الصغير والكبير ههنا ليس المراد به ما ينقص في سنة عن الحد الذي يجب فيه
زكوة وما المراد الصغير والكبير ما يبلغ سن الزكوة ويجوز ان يراد بالصغير الكبير
ههنا على المنزلة والمختص بالمنزلة والكريم وغير الكرم فقد يكون في المواشي
الكرام وغير الكرام وما ينظر انفراد الامامية به القول بانه يجوز ان يخذ
الهاشمي من زكوة الهاشمي وانما عدم علي بن هاشم زكوة من عوام من الناس وقد اقيم
في ذلك ابو يوسف صاحب الجنيفة فيما رواه ابن سميعة وحكي عنه ان الزكوة من بني
هاشم تخل لبني هاشم ولا يحل لهم لذلك من غيرهم والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
ويمكن ان يقول ذلك بان الصرقة انما حرمت عليهم تنزيها وتعليما وفي الاخبار
الواردة بمحمل الصرقة عليهم ما يقتضي التنزيه والسياسة بما فيه ثلثه وغضاضه وهذا
المعنى مفعول في بعضهم مع بعض وما انفردت به الامامية القول بان الصرقة
انما تحرم على بني هاشم اذا لم يكونوا من الجنس الذي جعل لهم عوضا عن الصرقة فادار حرم
لهم الصرقة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع
منزلة يقول هذا المنزلة بظاهر هذه الاخبار بان الله تعالى حرّم الصرقة على بني هاشم
وعوضهم الخمس منها فان ظاهره لانه اذا سقط ما عوضوا به لم يحرم عليهم الصرقة
فما نزل انفراد الامامية به اجازتهم ان يشتري من مال الزكوة المملوك فيعتق
وتعويته انه متى استفاد المفقود ما لا غمّ في اهل الزكوة لانه اشترى من ماله
مساكينه بذلك واجد ابن حنبل مثل هذا القول الذي حكيناه وروى عن ابن
مسعود وعنه انه قال اعق من ذكوتك ما باقى الفقهاء من ابي حنيفة

والشافعي

وشافعي ومنهم من لا يجوز العتق من الزكوة وليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع
الطائفة وقوله نعم انما الصرقات المفقودات المسالمة المتعديتة من الزكوة ههنا
في جواز عتق الرقبة من الزكوة فان قيل ان المراد بقوله نعم ما روي بالشافعية فان
الفقهاء اطلقوا يحيزون ان يعطى المالك من مال الزكوة الاما كما قلنا قبله
على ما تبين وعلى من يتبعنا فيعتق لانه لا ينافي بين الاما وظاهر القول يقتضي
الملك وما انفردت به الامامية القول بان الزكوة يجوز ان يكفر منها الزكوة
ويقتضى بها الدين سر اميت وباقي الفقهاء يخالفون فيه ان طردوا حجة لا سيما بنا
مضافا لاجماعهم قوله نعم في آية وجوب الصرقات في سبيل الله وابن سبيل الله يعني سبيل
الله الطريق الى ثوابه الواصل الى مقرب اليه وما كان ما ذكرناه مقربا الى الله تعالى
وموصلا الى الثواب جاز مرفعه فيه فلا قيل انما يرد بقوله نعم في سبيل الله ما يتفق
جهاد العدو قلنا كل هذا انما يوصف بانه سبيل الله تعالى واردة بعينه لا سيما من اراد يخرج
اخر وقد روي مخالفا عن ابن عمر ان رجلا اوصى بماله في سبيل الله فقال ابن عمر
الح من سبيل الله فاجعلوا فيه وروى عن النبي صلى الله عليه واله انه قال آية واحدة من سبيل
الله نعم وقال محمد بن الحسن في السر الكبير في رجل اوصى بماله في سبيل الله نعم
انه يجوز ان يجعل في الحارة المنقطعة به وكل هذا يدل على ان الاسم لا يختص بجهاد
الباقي وما انفردت به الامامية القول بان الخمس واجب في جميع انفاق ومظنة
وما استخرج من المعاد والغنم والكنوز وما فضل من ارباح التجارة والارزاق
والصناعات بعد المونة والمكافاة في طول السنة على اقتسام جهات قسمته ثوبا
يقسم هذا الخمس على ستة اسهم ثلثة منها للامام القائم مقام الرسول واثني سهم
الله تعالى وسهم رسول الله وسهم ذي القربى وسهم من لا يخسر الامام بسهم ذي
القربى ويجعله بجميع قرابة الرسول عليه السلام من بني هاشم فاما الثلثة الاسهم
الباقية فهي لبقائي الحمد عليهم السلام وسائرهم وابناء سبيلهم ولا يستردون الى
غيرهم من استحق هذه الاوصاف ويقولون اذا غنم المسلمون شيئا من دار الفرس

منهم من روات فكونوا بانفسهم الحرام وادكروا الله تم فيه فان قيل الكون فانه
يقتضيه وجوب الاستحباب لانه انما يرد له ومن اجله فان ثبت ان الله يستحب
فقد يكون قلنا لان الكون في ذلك المكان تابع للذكر لا لكون عبادة مفرقة بين
واحدة عبادة اخرى واصل بينهما الاتباع الاخرى كما لا يتبع الذكر الله سبحانه نعم فخرقات
كون في ذلك المكان والوقوف به لان الذكر مستحب والوقوف بعرفات واجب بل هو
على ان المكان لم يكن واجبا ففكر الله تم على نية طيب على كل حال وقد امر الله عز وجل
بان تشكروا عند المشعر الحرام فيجب ان يكون الكون بالمشعر واجبا كما ان الفعل اذا امر
ببقاء منزه واجب فان قيل ما انكروا ان يكون المشعر محل للشكر وان كان محلا
قلنا وان عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمه في التحمل فيمنعه وجهي ذلك مجرى
قول القائل افرز ريزا في الزاد وقيل في ان الزاد محلا للفعلين معا
انفردت به الامامية القول بان من فاته الوقوف بعرفة وادرك الوقوف بالمشعر الحرام
يوم النحر فقد ادى الحج وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد الاجماع المتقدم انا
قد دلتنا على وجوب الوقوف بالمشعر الحرام وكلم من قال من اامة كلها بوجوب ذلك قال ان
الوقوف اذا فاته الوقوف بعرفة يتم معه الحج والفرقة بين المسئلين خلاف اجماع
المسلمين وما انفردت به القول بان الاحرام قبل الميقات لا يتعقد وقد
شاركها في كراهية ذلك مالك والشافعي الا انها لا ينتهيان الى نفي انعقاد فذهب
ابو حنيفة واصحابه والشافعي وابي حنيفة الى ان احرام من ادرك من ديرة اهلل دليلنا
على الاجماع الذي مضى ان معنى ميقات في الشريعة هو الذي يتعين فلا يجوز التقدم
عليه مثل مواقيت الصلوة فتجوز التقدم على الميقات بيبطل معنى هذا الاسم وايضا فلا
خلاف في انه اذا احرم من الميقات انعقد حجه وليس كذلك اذا احرم قبله وينبغي ان
يكون من انعقاد احرامه على يقين فان عارض المخالف بما يردونه من امور المؤمنين
سواء كانت عليهم بسلامة وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه في قوله تم وانما الحج
في قوله ان اتمامها ان تحرم بها من ديرة اهلل فالجواب ان هذا خبر واحد وقد

بيننا اخبار الاحاد لا تجيب خلافا لا تجيب علما ثم ذلك محمول على من ادرك من ديرة
فقد رينا ان كل من كان كذلك فيقائه منزله فان استقرضوا بما من ديرة من سلم رضي
الله عنهم ان رسول الله قال انه قال امر احرم من بيت ام قيس فخر الله له ذنبه في
خراخر من اهل بكرة ارجيه من اسجد الا يقضى الى اسجد احرام وجبت له البز فاجابوا
منه بعد انه حين واحد على الماء من غزم على ذلك وقواه وتصدق من اسجد الا يقضى الى
الاسجد احرام غفر الله له وقد لسمي مقاصدا الى الام باسم الفاء لانه والاصل فيه
وهذا الترخي في النساء العرب من ان يحكي وما انفردت به الامامية القول
بان من احرم بالحج في غير اشهر الحج وهو شوال ودعا القعدة وعشر من ذي الحجة لم يتعقد
احرامه والشافعي يوافق الامامية في ان احرامه بالحج لا يتعقد لانه يجب ان لا يتعقد
له بكرة وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والثوري وابي حنيفة اذا احرم بالحج قبل اشهر
الحج انعقد احرامه ولو من ديرة من ابى حنيفة مع ذلك كراهية والحجة لنا في ذلك
وايضا قوله تعالى الحج اشهر معلومات ومعنى ذلك وقت الحج اشهر معلومات لان ابى حنيفة
لا يكون اشهر او التوقيت في الشريعة يدل على اختصاص الوقت بذلك الوقت داله لا
يجزى في غيره وايضا فقد ثبت ان من احرم في اشهر الحج انعقد احرامه بالحج لا خلاف في ذلك
من احرم قبل ذلك فالواجب بقاء الاحرام في الزمان الذي يحصل اعلم بان عقاده فيه
فان تعلق المخالف بقوله تم يستدلون على اصله قل في مواقيت للناس والحج فظاهر
ذلك يقتضي ان المشهور كلها متساوية في جواز الاحرام فيها والجواب ان هذه اية عامة
تخصصها بقوله تم الحج اشهر معلومات وتكمل لفظة الامة على اشهر في جامعة على
ان ابى حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الاية لان الله تم قال مواقيت للناس والحج
الاحرام عنده ليس من الحج وبعد فتوقيت العبادة يقتضي جواز الاحرام في غير مكة
وسند ابى حنيفة واصحابه انه مكروه تقديم الاحرام على اشهر الحج وقوله في قوله
على التعلق بهذه الاية بان قال قوله تم يستدلون على اصله قل في مواقيت للناس والحج
اي لما تقدم وتجارا تم ثم قال والحج فاقضى ان يكون بكرة من ديرة

تقوية في قولهم المال لم يزد وعروا الظاهر يقتضي انهما فيه وهذا ليس
 معتدرا من قولهم للناس وان يقتضي ان يكون جميع الالهة على العموم لطلوع احد
 من الاربع وليس كل قولهم المال لكل واحد منهما فوجب الاشتراك لهذا القدر
 من قولهم المال لم يزد وعروا وجرت الآية مجرى ان تقول هذا الشهر اجل لزيد فلان
 ودين فلان في انه يقتضي كون الشهر كله اجلا للدينين جميعا ولا ينقسم كالنقسام اما
 وما انفقت به الامامية القول بالتمتع بالعمرة الى الحج هو فرض الله تعالى على كل من اتى
 من مسجدي الحرام لا يجزيه ما تمكن سواه وصفته ان يحرم من الميقات بالعمرة فاندلج
 في كفة خلاف ما ثبت سبعا وسبعين بين الصفا والمروة سبعا ثم اصل من كل شيء احرم
 فاذا كان يوم التروية عند زوال الشمس احرم بالحج من مسجدي الحرام وعليه دم المتعة فان
 عدم الهدى وكان واجبا لثمة تركه عند من يتقرب من اهل مكة حتى يتدبر عنه طول الذي الحجة
 فان لم يتمكن من ذلك اضره الى ايام اخر من اعوام القابل ومن لم يجد الهدى ولا ثمة كان عليه
 صوم عشرة ايام قبل التروية بيوم ويوم عرفة فثمة ذلك صام ثلثة ايام يعني ايام التشرع
 وباقي العشرة اذا عاد الى اهله ومخالف باقي الفقهاء في ذلك كله الا انهم اختلفوا في الاصل
 من منسوب الحج فقال ابو حنيفة وزفر القراني افضل من التمتع والافراد وقال ابو يوسف
 التمتع فتمتلة القران وهو قول ابن جبري وكذا الثوري ان يقال بعضها افضل من بعض
 وقال مالك والاوزاعي الافراد افضل وللشافعي قولان احدهما ان الافراد افضل من بعضها
 التمتع افضل وهو قول احمد بن حنبل واصحاب الحديث ليلنا الاجماع المتردد ويمكن ان
 يستدل ايضا على وجوب التمتع بان الدليل قد دل على وجوب الوقوف بالمسعر وانه مجزئ في تمام
 الحج مما وقوف به هذه الاوقات وكل من قال بذلك اوجب التمتع بالعمرة الى الحج والقول بوجوب احدها
 دون الاخر حجة من اجاب المسلمين ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة
 لله فانه نعم على الوجوب والغور فلا تجلوا من ان ياتي بهما على الفور بان يبدا بالحج ويشي بالعمرة
 المحرم اليه والعمرة معا والاول يفسر بان احدا من الامة لا يوجب على من احرم بالحج صغرها ان ياتي
 عقبه بلا فضل بالعمرة والقسم الاخر باطل لان مشرونا انه لا يجوز ان يجمع في احرام واحد بين حجتين

افضل بين

لومين فلم يبق الا وجوب القسم الاخير وهو التمتع الذي ذهبنا اليه فان قيل قد نهى عن
 هذه المتعة مع متعة النساء عن ابن الخطاب وامسكت الامة عنه رافضة بقوله فلما نهى
 من ليس بمعصوم عن الفعل لا يدل على تجدد الامساك عن ما مكنت لا يدل من احد من
 العلماء على الرضا بالاعتدال بعلم انه لا وجه له الا الرضا وقد بينا ذلك وتبيناه في كثير
 من كتبنا وبعد فان الفقهاء والمحصلين من مخالفتنا حملوا نهى عن هذه المتعة على وجه
 الاستحباب لا على الخطر وقالوا في كتبهم المعرفة المخصصة باحكام اعيان ان نهى
 بحتم ان يكون لوجه منها انه اراد ان يكون الحج في اشهر المخصصة به والعمرة في غير تلك
 الشهور ومنها انه احب عمارة البيت فان لم يزد في فريضة موسم ومنها انه اراد ازالة
 الرفق على اهل الحرم بدخول الناس اليهم وروا في تقوية هذه المعاني اخبار موجودة
 في كتبهم لا معنى للتطويل بذكرها وفيهم من جعل نهى عن المتعة على من الحج اذا طافه قبل
 يوم النحر وقد روى عن ابن عباس رجة الله عليه انه كان يذهب الى حوزة ذلك فان انتهى
 واله كان امر صاحبه في حجة الوداع بنفس الحج من كان منهم لم يسبق هيا ولم يزل هو عليه السلام
 لانه كان ساق الهدى ونحو ان ذلك منسوخ بقوله نعم وانوا الحج والعمرة لله وهذا
 التاويل الثاني بعيد من اجواب لان نسخ الحج لا يسمى متعة وقد صارت هذه اللفظة
 يعرف الشرع مخصوصة بمن ذكرنا حاله وصفته واما التاويل الاول فيبطله قوله تعالى
 شهابا واما قائلهم انهم لا يشرعون في ذلك وتوعدا يقتضي ان لا يكون القول خرج عن الاستحباب
 على ان نهى عن متعة النساء كان كنهية عن متعة الحج فان كان نهية عن متعة الحج استحبابا
 فانه متعة الاخرى كلا وما انفقت به الامامية القول بان احدا من الامة نهى عنه
 المحرم بقوله نعم ولا يبال في الحج هو المكلف بآبائه صادقا او كاذبا وانه ان جادل وهو حرم
 صادقا مرة او مرتين فليس عليه كفارة ولا يستغفر الله ثم وان جادل ثلث مرات صادقا
 فازاد فعليه دم شاة فان جادل مرة واحدة كاذبا فعليه دم شاة فان جادل مرتين
 كاذبا فنفق بقره فان جادل ثلث مرات كاذبا فعليه دمه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
 والحجة لنا اجماع الطائفة عليه ولان اليقين ببرائة الامة في قولنا دون قولهم فان قيل

بره وهو هذه الاخبار معارضة باخبار كثيرة في استيراد ابا احتيا والاحتيا بها حتى ظهر
مروءة ما ظهر ومنها قوله بعد في الروايات من استاد فاحل لكم ما رواه ابي بكر
ابو احمد بن محمد بن مسافر بن فاضل بن قاتون بن اجور بن فرقة ولا جناح
عليكم فيما تراضيت به من بعد الفريضة فلفظ الاستمتاع والتمتع وان كان واقعا لا يوجب
الانكاح والاستمتاع فيعرف بالشرع وان كان مخصوصا بهذا العقد المعين لا سيما اذا استوفى
في نساء ولا يفهم من قول القائل متعة النساء الا هذا العقد المخصوص دون التلذذ ^{المستع}
ان لفظ "طهرها" مقتضى عرف الشارع بهذا الحكم المخصوص وان كان لفظه ظاهرا في النكاح
غير مقتضى مكانه ثم قال فاد استقر على هذا العقد المخصوص فانما هو اجور بن فرقة كذا قلنا
في عدم ما احلنا قويا ان تعليقه بموجبا اعطاء المهر بالاستمتاع دلالة على ان هذا العقد
المخصوص دون النكاح لان المهر انما يوجب بالعقد دون النكاح ويكفي في النكاح ان يقال ان المهر
انما يوجب دفعه بالدخول هو الاستمتاع والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه ان لفظ استمتع
لا يوجب وجهين ان يراد بهما الاستمتاع والالتزام الذي هو اصل موضوع اللفظ والعقد
الموحد المخصوص الذي انتسب بهما الشرع ولا يجوز ان يكون المراد هو الوجه الاول لامر من احدهما
انه لا خلاف بين محققين من حكم في اصول الفقه في اللفظ القران اذا ورد وهو محتمل الامر من احدهما
وضع اصل اللفظ والاخر في الشريعة انه يجب حمله على عرف الشريعة وليس هذا حلهما لفظا مستوفى
وركة وصيام وحج على عرف الشريعة دون اللغوي والامر الاخر انه لا خلاف في ان المهر لا يجب
الا بالانكاح لا بالزواج ولو طلى امرأة ولم يلتزم بوطئها لان نفسه عاضتها او كسها او اغترب
منها من الاسباب لكان دفع المهر واجبا وان كان الالتزام مرتفعا فقلنا ان لفظ الاستمتاع
في الآية انما يراد به العقد المخصوص دون غيره وما يبين ما ذكرناه ويقو به قوله لا جناح عليكم
فما تراضيت به من بعد الفريضة والعنى على ما اجمع عليه اصحابنا من ان طلاقا من طلاق
سلوات على طهرها في الاجرة وتزويجها في الاجل وبما يقول نحا لقولنا من ان المهر لا يجب
في طهرها في الاجرة والمفصّل او الزيادة في المهر او ما يستقر بقرائنها من النفقة ليس
بمهر بل اجماع الفقهاء لا يراه مستقط للمهر والعقود من الشرع ضرورة لا يمتنع الاية واولاها

في المهر

في مهر النكاح بالعملة والمهر ايضا معلومة لامر هذه الآية وان التراضي يوثق في النفقات
وما اشبهها معلوم ايضا فحل الآية والاستفادة منها ما ليس بمستفاد قبلها ولا علم
هو الا ما يبين ان المهر كونه مستفاد بالآية غير معلوم قبلها بل يجب ان يكون اول ما
يكون من اركان النكاح في الرواية المشهورة ان طهرها لا يوجب المهر والنفقة
الانكاح بل هو مهر رسول الله والامثلة الا ان مهرها انما كانت عليه ما متعة النساء متعة
التي فاعترفوا بانها كانت على مهر رسول الله والامثلة الا ان مهرها انما كانت عليه ما متعة
فالمهر الذي هو المهر الذي لا يوجب النكاح وانما هو المهر الذي لا يوجب النكاح وانما هو المهر الذي لا يوجب النكاح
الاشارة الى ان المهر الذي لا يوجب النكاح وانما هو المهر الذي لا يوجب النكاح وانما هو المهر الذي لا يوجب النكاح
احله النبي فلا يكره عليه فكلما قلنا قلنا قلنا من هذا السنن في حجة جواب المسألة النظر
بالمسائل وقلنا ان لا يمتنع ان يكون المهر المهر الذي لا يوجب النكاح وانما هو المهر الذي لا يوجب النكاح
من من الشبهة خارج من غير المسئلة فيرأه اقامة عدله ومنعوا فليس له ان يمتنع
الا انكار ليسانه فاقترع على انكار قلبه وقسم اخر من الاكثر من عدله دخلت يدهم الشبهة انما
على انها في هذه المسئلة واعتقدوا ان عمر انما اصناف النكاح الى خمسة وانما هو المهر الذي لا يوجب النكاح
عليه المسلم هو الذي حررها في الميثاق وتشويرا وكفلا وبقا وقسم من استقرت
ما ابا حدة الله ثم في بعض الاوقات اذا تغيرت الاية واشتق من مذهب في الحق في الاية
عليه بان ان ينهي عنه بعض الائمة وعلى هذا الوجه حل الفقهاء النكاح من متعة النكاح وقدم
ذكر ذلك على انه لا خلاف بين الفقهاء في ان النكاح لا يستحق رجاء ولا غيره ولا عقوبة ولا غيره
في كلامه لو ادعى باحد زوج متعة عن بنته بالحياء ولو كنت تقرت فيها لرجعت وما انكر من هذا
عليه ذكر الرجم والعقوبة احد فاعلم بان في ترك المكر لملك ما شئت فهو العذر في تركه
للنهي عن المتعة وفي اصحابنا من استدلل على ان لفظه استمتعتم تنصرف الى هذا النكاح المفضل
دون التزويج بانه تمسك بالعرف عليه اجرا ولم يسم العوض عن النكاح التزويج بهذا الاسم انما هو
كله بل سماء بخلافه واما فروضها غير معتبر لانه تمسك بالعرف عن النكاح التزويج في
هذا الموضع بالاجرة وقوله لا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا ابتغوهن اجور بن فرقة

١٠ لا تنقصة مربي المال بعد اربعة اشهر وهو الاجل المضروب في الاليل فاما اجل النقة
 فانها على سنة فانما لم يدخل هذا العقد الاليل لان الله تعالى قال فان خافا فلا جناح عليهما
 في ذلك ما افترقا فان الله سمع نعتي حكم من لم يراجع بالطلاق ولا نكاح النقة
 في الاليل ينع فيها وهذا الوجه الاخير يبطل دخول الاليل في دخول النقة طالبت مدتها او قصرت
 فاجوب عما ذكره خاصا ان الشيعة تذهب الى انه لا سكنى للمنتع بها بعد انقضاء الاجل
 ولا نفقة لها في حال حملها ولها اجرة الرضاع ان لم يشترط عليها في ابتداء العقد رضاع
 او امره كفالة ويختصمون قوله تم اسكنوا من من حيث سكنتم من وجهكم ولا تفسا
 لتسبقوا سليمان وان كن اولات حمل فانهقوا سليمان حق ينع حمل من كما خصنت
 الجماعة ذلك فيمن ضلع زوجته على ان تنفق على نفسها في احوال حملها وتكفل بولدها
 وانقضا على سنة واجواب عما ذكره سادسا ان العول عليه والانه من امر عبا
 انه تمتع بها لا تحلل المطلقة ثلثا للزوج الاول لانها تحتاج ان تدخل في مثل ما ذكرت
 منه ويخص الدليل قوله تم فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره كما خصصنا كلنا هذه
 الآية واخرجنا منها من عقد ولم يقع منه وطى للموالة واخرجنا ايضا منها الفلام الذي
 لم يبلغ العلم وان وطى ومن جامع دون الفرج فتخصيص هذه الآية بجمع عليه
 به الامامة باحتتم ان يفرج المرأة على غتها وخالتها بعد ان يستأذنها وترضيا به ولا
 يحرمان ان يتزوج بالامة وعند بنت اخيه وان لم ترض بنت الاخ وكل يجوز عندهم ان يعقد
 على حاله وعند بنت اخيهما من غير رضى بنت الاخ في كل من احوار اباحة تزويج المرأة
 على غتها وخالتها والحجة بعد الاجماع المتقدم قوله تم واصل لكم ما وراء ذلك وكل ظاهر
 في القرآن يبيع العقد على النساء بالاطلاق فان احتجوا بما يروى عنه من قوله لا تنكح المرأة
 ما كتبها وخالتها فاجواب انه خبر واحد ومجمله على الخطر اذا لم يكن منهما رضى وهو محذور
 اخبار كثيرة في الاباحة مع الاستيزان والرضى
 وحما انفردت به الامامة
 حفظ كتابه الكتابات وبقى الفقهاء يحكيون ذلك دليلنا بعد الاجماع المتقدم قوله تم
 ولا تنكحوا ما كتبتم حتى يؤمن ولا شبهة في ان النصراية مشركة وقوله تم ولا تنكحوا بعض

المكواض

[illegible]

وقد مررنا في ذلك وقال مالك انما يتواشوا بالكتمان صح النكاح وان لم ينفوا
 الشهر ودواقي اعقبا وجعلوا الشهادة في النكاح شرطا فالحجة لقولنا اجماع
 طائفة فابيضان الله نعم امر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشترطه
 بالشهادة ولو كانت شرطا لذكرت على ان ابا حنيفة عنده ان كل زيادة في القرآن ترجح
 المنع فلو زاد الشهادة لكان ذلك نسخا للكتاب والكتاب لا يمنع باخبار الاعا
 وما يمكن ان يعارض المخالف به ما روي عن النبي كونه من قوله ان النساء عنكم
 عواري اخذتموهن باقامة الله تعالى واستعملتم في وجوههن بكلمة الله وليس هي
 كلام يستباح به فرج المرأة غير قول الزوج قدر زوجت وقول المتزوج قد تزوجت
 وطاهر هذا الكلام يقتضي ان الاستباحت حصلت بهذا الكلام بلا شرط زائد من شهادة
 ولا يبرها فان قيل اراد بكلمة الله قوله ثم وانكحوا الايامي منكم وعاجري مجراه من اللفظ
 المبني للعقد على النساء قلنا تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول ولو كان حاصلا لا يستفاد
 من العقد الايجاب والقبول فان احتجوا بما يروونه من النبي كونه من قوله لانكاح
 الاولي مشروطا بغيره فاجاب عنه ان هذا خبر واحد وهو مع ذلك مطعون في
 طريقة وانزهرى فرائكه وموانه عليه وفي تصنيفه وجوه كثيرة لا نقول بذكرها ومع
 ذلك فانما ينبغي ما خل في اللفظ على النكاح والمراد حله وليس من بان يحلوه على نفي الصحة
 والاخر ما اولى هذا ذا علمناه على نفي الفضل والكمال واخر بنيه مجرى قوله لا صلوة لحاجر محمد
 الحق ايسى ولا صلوة في غيره من محتاج وما ينظر قبل الاختبار ان افراد الامية
 به وما انفردوا به من عقول المرأة التي تملك امرها على نفسها بغير ولي وهذه المسئلة
 يوافق فيها ابو حنيفة ويقول ان المرأة اذا عقدت وحلفت كانت من الولاية عليها في نفسها
 ولها ان تزوج نفسها وليس لوليها الاعتراض الا اذا وضعت نفسها في غير كفوقها
 او يوسف ومحمد فنفق النكاح الى الولي لكنه ليس بشرط فيه فاذا زوجت المرأة نفسها
 فعلى من الحارة والدوقا حاله المروءة المقتبة الزميمة لا ينفق نكاحها الى الولي
 وما جاء من هذه الصفة اختفرا في الولد قاله داود ان كانت بكرا افتقر نكاحها الى

الولي وان كانت ثيبا لم يفتقر وليها على ما ذهبنا اليه اجماع طائفة وقوله ثم ولا
 له من بعد حتى تلج زوجا غيره. انما في بقول النكاح ايها والظاهر انما يتولاها ما ايضا
 قوله ثم فان طلق فلا جناح عليهما ان يتراجعا فافاضنا في التراجع وهو مقدر مستقل
 ايها والظاهر انما يتوليانها وايضا قوله ثم فان طلق فلا جناح عليهما من جناح ملككم فيها
 فعلق في انفسهم بالمعروف بالاج فعلق في انفسهم من غير اشتراط اولى ولا يجوز للمخالف
 ان يحمل اشتراط المعروف على تزويج الولي لها وذلك انه قد رفع الجناح عنها في فلقها
 بنفسها بالمعروف وسقط الولي عليها لا يكون فعلق في انفسهم وايضا قوله ثم فاحملوا
 ان ينكحوا ان واحد من اذا تزوجوا بينهم المعروف فافاضنا عقد اليهم ونفي الاولياء من
 معارضتهم والظاهر انهم يتوليتهم ويكس ايعارض المخالف ايضا بما يروونه من
 ابن عباس رضى الله عنه ان رسول الله قال قال ليس للمولى مع الشيب امر في
 ياروه ابن عباس رضى الله عنه عن النبي قال قال الامم احق بنفسها من ربها
 فمن يخالفنا في هذه المسئلة يدعي ان وليها احق بها من نفسها وايضا ما روي من
 النبي كونه من قوله خطيب الى ام سلمة رضى الله عنه فقلت ليس احد من اوليائك حاضرا
 فقال ليس احد من اوليائك حاضرا وغايب الا يرضى بي ثم قال لعمر بن ابي سلمة وها
 صغيرا ثم تزوجها النبي كونه من قوله بغير ولي فان احتج المخالف بما روي من النبي كونه
 بغير ولي فان احتج النبي كونه من قوله بغير ولي فان احتج المخالف بما روي من النبي كونه
 فنكاحها باطل فاجاب عنه ان هذا الخبر مطعون عليه ففزع فيه بما هو في كتاب
 ويمكن حمله اذا كان صحيحا على الامة اذا تزوجت بغير اذن فعلا فان لفظة الولي اولى
 يعني واحد في اللغة وفرد في بعض الروايات في هذا الخبر يا امرأة كحمت بغير اذن مواليها
 فان قيل في هذا الخبر ما يمنع من حمله على الامه وهو فان دخل بها فلها مهر مثلها بما استحل
 من فرجها والمهر لا يكون للامه بل للمولى قلنا يجوز ان يضاد اليها فان كانت لا تملن
 للعقل التي بينه وبينها وان كان ملكا للمولى كما قال صلوات الله عليه واله من ياه عدا
 وله مال فاضاق المال الى العبد وان كان المولى وليس لهم ان يجتجوا بما روي من انه لا نكاح

ثم بعد ذلك شيء فقال لا الى ان قال امعك شيء من القرآن فقال نعم فقال عليه السلام
 بعد من قرأ فقال نعم والمعنى لعلمها شيئا مما معك من القرآن فان قيل اراد
 رويته فغشيت قلنا بما معك من القرآن قلنا ينظر ذلك من وجهين احدهما انه
 سبه السلام يطلب في الحال الشرف والفضل فانما يطلب ما يكون مهرا وكلامه عليه السلام
 لا يبق الا باله والآخر انه قال رويته بما معك وهذه الباء تقتضي البذل والعرض
 ورواها الغضبية لقول لما معك من القرآن ومما انفردت به الامامية انه
 لا يجاوز بانهر جنسية درهم حياذ قيمتهما جنسونه دينار فمما زاد على ذلك رد الى
 هذه السنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة بعد اجماع الطائفة ان قولنا مهرا
 يتبعه اصحاب شرعية وقد اجعنا على ان الاحكام الشرعية تتبع ما قلناه به اذا وقع العقد
 فيه ومما زاد عليه اجماع على ان يكون مهرا ولا دليل شرعي فيجب نفى الزيادة
 ومما انفردت به الامامية القول بان الرجل ان يجمع بين اكثر من اربع في عقد المتعة و
 انه لا حد في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة وبين
 ذلك القول باباحة المتعة فنقول كل من اباح نكاح المتعة ^{جوز الجمع بين اكثر}
 من اربع في هذا النكاح فالتفرقة بين المستثنين خلاف اجماع المسلمين ويمكن ان
 يكون الوجه فيه ان نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة ويشق التزام ذلك فيها
 لاهصره من العدد فانحصر بعدد مخصوص ولا نفقة ولا سكنى للتمتع بها في ازا لا ينحصر
 من جهة في هذا العقد ومما يشنع به على الامامية وتنسب الي التفرقة به وقد
 وافقها فيه غيرها القول باباحة وطى النساء في غير فروع من المعادة للوطى واكثر الفقهاء
 في ذلك وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك انه قال ما امرت احدكم
 في ثمانية هذا حكمي لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم انه سمع الشافعي يقول ما صح عن
 النبي واوله في تحريم ولا تحليله شيء والقياس انه حلال والحجة في اباحة ذلك اجماع الطائفة
 ويشاقوا نعم نسافكم حرث لكم فأتوا حرثكم الى شتمهم ومعنى اني شتمهم كيف شتمهم وفي

اي موضع

اي موضع انتم فلا يجوز حمل لفظة اني ههنا على الوقت لان لفظة اني مختصة بالماضي
 وقد تستعمل في الاوقات واللفظة المختصة بالوقت اياه شتم ولا فرق بين قولهم
 اني ربيذ اني فان واني كان في يوم الاماكن على انا لو سلمنا ان الوقت مراد
 بهذه اللفظة حملنا على الامر بمعاصر الاوقات والاماكن واما مراد
 المراد بذلك اباحة وطى المرأة من جهة درها في قتلها بخلاف ما كرهه اليهود
 من ذلك فهو تخصيص لظاهر القرآن بغير دليل والظاهر متناول لما تاتوا وما
 قلناه واما الطعن على هذه الدلالة بانه احرث لا يكون الا حيث النسل وقد سمي
 الله نعم النساء حرثا فيجب ان يكون الوطى حيث يكون النسل وليس شيء لا
 النساء وان كن لنا حرثا فقد ايج لنا وطوس بلا خلاف في غير موضع احرث
 كالوطى دور الفرج وما اشبهه ولو كان ذكر احرث يقتضي ما ذكره لنا في ارجاء
 لنا نسافكم حرث لكم فأتوا حرثكم الى شتمهم من قبل او دبر وقد علمنا ان ذلك محرم
 بين متناف ولا يمكن الاستدلال على اباحة ما ذكرناه بما يتعلق به قوم فيها من قوله
 اتاتون الذكران من العالمين وتزرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم بل انتم قوم
 عاودون وقالوا لا يجوز ان يدعوا الى التعويض عن الذكران بالازواج الا وقد
 اباح منى في الوطى مثل ما يلتمس من الذكران ذلك قالوا في قوله نعم فتولا بها
 هن اطهر لكم فان القول يقتضي ان في بنية المعنى المطلوب من الذكران ذلك
 لانه لا حجة في هذا القرب من الكلام لانه غير متمنع ان يفرقهم باتباع الذكران
 من حيث لهم عنه عوض بوطى النساء وان كان في الفروع المعهودة لا شرع
 الامر من في الاستمتاع والذرة وقد يغني الشيء عن غيره وان لم يشركه في جميع
 صفاته اذا اشتركا في الامر المقصود ولو صرح بما قلناه حتى يقول اتاتون الذكران
 من العالمين وتزرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم من الوطى في القبل لكان
 صحيحا لانه عوض ومعنى ما يلتمس من الذكران كتاب الطلاق ومما
 انفردت به الامامية القول بان الطلاق لا يقع مشروطا وان وجد الشرط وخالف

بأنى انفعها في ذلك وانقوا الطلاق عند وقوع شرطه الذي علقه المتلفظ به
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان تعليق الطلاق بالشرط غير مستوف
وانشراح في كيفية الطلاق غير فيجب ان لا يتعلق به حكم الفرقة لان الفرقة حكم شرعي
وشرع هو الطريق اليه فاذا انتفى الدليل الشرعي انتفى الحكم الشرعي فان قيل وما الدليل
على ان الطلاق المشرط غير مشروع قلنا لا شبهة في ان الله عز وجل ما شرع لم ير الحلال
ان يعلقه بشرط ربما حصل ذلك وربما لم يحصل وهو من ثبوت وفقد على غير فكيف
يسوع لقاصد الى امر فعل لا يطابق غرضه وما يجوز معه الا يحصل مراده وانما شرع
لواء يتلفظ بالتطبيق الواحدة في الظاهر الذي لا يجمع فيه وان يقول انت طالق
وهذا لا يخفى على متأمل على ان ثبوت الزوجية متيقن فلا ينتقل عنه الى
التحريم الا بيقين ولا يقين في الطلاق المشرط وما انفرت به الامامة
القول بان شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق متى فقد لم يقع الطلاق وخالف
باقى الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطائفة قوله جل ثناؤه يا ايها النبي اذا
طلقت النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة وانقوا الله ربكم الى قوله فاذا
بلغن اجلهن فامسكوهن بمعرف او فارقوهن بمعرف واشهرن اذ فرى عدل
منكم فامرنا بالاشهاد وظاهر الامر في عرف الشرع يقتضي الوجوب فليس لهم ان يحلوا
ذلك ههنا على الاستحباب فلا يحلوا قوله جل ثناؤه واشهرن اذ فرى عدل
الى الطلاق كانه قال انا طلقتم فطلقوهن لعدتهن واشهرن اذ فرى عدل
الى الفرقة او الى الرجعة التي يبرئها بالامسار ولا يجوز ان يرجع ذلك الى الفرقة التي
ليست ههنا شيئا يقع ويفعل وانما هو العدول عن الرجعة وانما يكون مفارقا
لها بان لا يرجعها فقبيل بالطلاق السابق على ان احدا لا يوجب في هذه الفرقة
اشهاد بظاهر الامر يقتضي الوجوب ولا يجوز ان يرجع الامر بالشهادة الى الرجعة
لان احدا لا يوجب فيها الاشهاد وانما هو مستحب فيها فثبت ان الامر بالاشهاد
ما في الطلاق فان قيل كيف يرجع الى الطلاق مع نفي ما بيننا قلنا اذا لم يبق الا

بالطلاق

بالطلاق وجب سورة اليه مع بعد وقرب فان قيل اي فرق بينكم مع حكم هذا الشرع
على الطلاق وهو جبر منه في التلفظ وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وبليغنا انا حملنا
الامر بالاشهاد ههنا على الاستحباب ليعود الى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام
قلنا بل ما هو ظاهره في الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع بلا دليل و
الشرع الى بعد عنه اذا لم يلق باقرب ليس بعدول عن حقيقة ولا استعمال توسع
يجوز والله ان الخطاب كله مملو من ذلك قال الله جل ثناؤه انا ارسلناك شاهدا
ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله وتقرؤوا نصوصه وتبجيروا واليسع وهو متضمن
في التلفظ لا يليق الا بالله جل ثناؤه دون رسول الله صلى الله عليه وآله
انفردت به الامامية ان الطلاق يقع بلفظ واحد وهو قوله انت طالق ولا يقع بغيره
وساوي حمله ولا ياعتري وجوبك على غار بك وبريه وتبته وتبته وكل لفظ غير اعادة
ما خالف الفقهاء في الفاظ الطلاق فقال ابو حنيفة لفظ الطلاق الصريح يقتضي
الطلاق خاصة والباقي كنيات ويقع الطلاق بهامع النية وقال الشافعي يقع
الطلاق ثلثة الفاظ الطلاق والفراق والسراح وباقي الالفاظ كنيات لا يقع
بها الطلاق الا مع مقارنته النية ويقع من ذلك ما ينويه وتسم الكنيات الى الصبي
ظاهرا مخوقا عليه وبريه وتبته وبابن وحرام والكنيات الباطنة مخوقا
اعتري واستري وحكم وتقضي وجوبك على غار بك وقال مالك الكنيات
الظاهرة اذا لم ينو بها شيئا وقع الطلاق الثلث وان نوى واحدة او اثنتين
فان كانت المرأة غير مغفول بها كان على ما نواه وان كانت مغفول بها وقعت الثلث
على كل حال واما الكنيات الباطنية فقال في كلمتين منها وهي قوله اعتري واستري
رحمك ان لم ينو بها شيئا وقعت بتطبيقه وجعية وان نوى شيئا كان على ما نواه
وبالك يجعل الكنيات الظاهرة وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق والحجة
ما نذهب اليه بعد اجماع الطائفة ان الطلاق يقع به حكم شرعي لا يثبت الا بآدلة
الشرع ولا خلاف في وقوعه باللفظة التي ذكرناها وما عداها من الالفاظ لم يقع

وهو متضمن
في التلفظ لا يليق
الا بالله جل ثناؤه
دون رسول الله صلى الله عليه وآله
انفردت به الامامية
ان الطلاق يقع بلفظ
واحد وهو قوله انت
طالق ولا يقع بغيره
وساوي حمله ولا ياعتري
وجوبك على غار بك وبريه
وتبته وتبته وكل لفظ
غير اعادة ما خالف
الفقهاء في الفاظ
الطلاق فقال ابو حنيفة
لفظ الطلاق الصريح
يقتضي الطلاق
خاصة والباقي كنيات
ويقع الطلاق بهامع
النية وقال الشافعي
يقع الطلاق ثلثة
الفاظ الطلاق والفراق
والسراح وباقي الالفاظ
كنيات لا يقع بها
الطلاق الا مع مقارنته
النية ويقع من ذلك
ما ينويه وتسم الكنيات
الى الصبي ظاهرا
مخوقا عليه وبريه
وتبته وبابن وحرام
والكنيات الباطنة
مخوقا اعتري
واستري وحكم
وتقضي وجوبك
على غار بك
وقال مالك
الكنيات
الظاهرة اذا
لم ينو بها
شيئا وقع
الطلاق
الثلث وان
نوى واحدة
او اثنتين
فان كانت
المرأة غير
مغفول بها
كان على ما
نواه وان
كانت مغفول
بها وقعت
الثلث على
كل حال
واما الكنيات
الباطنية
فقال في
كلمتين
منها وهي
قوله اعتري
واستري
رحمك ان
لم ينو بها
شيئا
وقعت
بتطبيقه
وجعية
وان نوى
شيئا كان
على ما
نواه
وبالك
يجعل
الكنيات
الظاهرة
وهاتين
الكلمتين
من صريح
الطلاق
والحجة
ما نذهب
اليه بعد
اجماع
الطائفة
ان الطلاق
يقع به
حكم شرعي
لا يثبت
الا بآدلة
الشرع
ولا خلاف
في وقوعه
باللفظة
التي ذكرناها
وما عداها
من الالفاظ
لم يقع

من صفة انما قال فلا تتبعه عليه وان كان باقية في النية قد
 وعبر عن الساهر انه لم يطلق كذا انه لو طلق مسرا من كل احد ولم يقف على جانبه سواء
 فانه يكون مطلعا فيما بينه وبين الله نعم وعلى الظاهر غير مطلق فان قيل وانما هو
 ليس فقط بالطلاق ثم مات ولم يدرك هل نوى ان لم ينو قلنا اذا سمعنا تعلقه
 بالطلاق ولا كراهه ولا في الاستيثار فالظاهر انه وقع من ايثار وانما يخرج من هذا
 الاثر اذا قال انا ما نويت الطلاق وانكر النية ودفعها فانما اذا مات عقبه لم يبق
 فهو معلق على الظاهر لم يعم عليه في الشريعة بالفرقة وما انفردت به الا
 اقول بان الطلاق في المحيض لا يقع وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى وقوعه
 الا بان عليه فانه روي عنه ان الطلاق في المحيض لا يقع فالحجة لنا بعد اجماع الطائفة انه
 لا يقع في الطلاق في المحيض بدعة ومعصية وان اعتلقت في وقوعه لان الله تعالى قال
 طلقوه من بعد تناسل البنية فليس بدعة ومعصية وان اعتلقت في وقوعه لان الله تعالى قال
 بدعة وخالف لما امر الله تعالى ببقاء الطلاق عليه ثبت انه لا يقع لاننا قد بينا ان النية لا
 انشئ يفتقر الفساد ومن الابراء وايضا فان الطلاق حكم شرعي بغير شبهة ولا بديل
 الا انما الاستقام الشرعية الابادة شرعية وقد ثبت بالاجماع انه اذا طلق في طهر
 بقي شرط وقوعه والفرقة ولم يثبت مثل ذلك في الطلاق المحيض فيجب ان يقع وقوعه
 فليس ان يورد عليه على بديل المعارضة ما يروونه من ان ابن عمر طلق امراته وهو حي
 وقال انني لم اجد احدا من ابيهم من فليس اجمعها ثم ليس عليها حتى تنفس ثم تنفس ثم
 بطلت ان شاء الله تعالى وانما هو الظاهر الوجوب واذا امر بالمرأية واجبها دل
 على ان الطلاق لم يقع فان قيل اذا كان الطلاق في المحيض لا يقع فاعني لقوله من
 فليس معها ما الرجعة لا يكون الا بعد الطلاق سبق قلنا معني فليس اجمعها الى يرد بها
 في الرجعة ولا في غيرها فان ابن عمر كان فارقتهما واعتزلهما كما طلقها في المحيض ونظر
 في ساقه ووقع فاحبوا النكاح وانما بان قوله غير مؤثر وان الطلاق لم يقع وامر بالرجوع
 انما عليه وقد قيل احد من تلفظ بما نحن ان الطلاق ليس هو على الحقيقة بل

زوجته انما هو ما جعلها ولا فارقتهما وليس هناك طلاق واقع فان قيل ان
 بين تركهما قوله فليس اجمعها الذي لا يقيد الا الرجعة بعد الطلاق وبين تركها
 ظاهر قوله فاحبوا النكاح الذي لا يقيد الا الرجعة بعد الطلاق الا انما بان في قوله فاحبوا
 وعلنا ذلك على الاستيعاب ليم ظاهرا لفظة الرجعة قلنا الفرق بين الامر بان طاهر الامر
 في الشريعة الوجوب ودوله على غير ما يجوز وليس ظاهر لفظة الرجوع يقتضي وقوع الطلاق قبلها
 لا اقد بينا انه قد يقال لم يطلق فخرج امراته واعتزلها طنا انه قد طلق ردها ورا
 واسرها وذلك حقيقة فيس مجاز وما انفردت به الامامية القول بان الطلاق
 انما يقع بلفظ واحد لا يقع وباقي الفقهاء في الفوق في ذلك وقد روي ان ابن عباس رضي
 وهما وسائر عباد الله وان قوله الامامية وحكي الطحاوي في كتاب الاختلاف انما يحتاج
 الى ما كان يقول ليس الطلاق الثلث بشي وحكي في هذا الكتاب عن محمد بن يحيى ان
 الطلاق ثلث يرد الى طهر طهرا بعد الايجال المتعدد ان يدل على ان انشئ في الطلاق
 ايقاعه متفرقا وقد وافقنا مالك واجمعية على ان الطلاق الثلث في الحال الواحدة ثم
 في الحال الواحدة لا انما يذهب مع ذلك الى وقوعه وزعم الشافعي الى ان الطلاق الثلث
 في الحال الواحدة يبرأ من النكاح وانما يدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله نعم الطلاق مرتان ولم يرد ذلك
 الخبر لانه لو اراد ان كان كذا او اراد الامر فانه قال نعم طلقوا مرتين وحري بحري
 ومن دخله كان افنا والمراد يجب ان تؤمنوا بالمرتان لا كون الا واحدة بعد اخرى
 ومن جمع الطلاق في امة واحدة لا يكون مطلقا مرتين كما ان من اعطاد ربه مرة
 واحدة لم يعطها مرتين فان قيل ان عدد اذ ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق مثاله
 اذا قال له على مائة درهم مرتان وانما ذكر العبد عقيب فدل مقتضى التفريق مثاله
 ادخل الدار مرتين او ضربت مرتين والعبد في الآية عقيب اسم لا فعل قلنا قد بينا
 انه قوله نعم الطلاق مرتان ان معناه طلقوا مرتين فالعدد المذكور عقيب فدل الاسم
 فان قيل اذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلما فرق بين ان يكون في طهر واحد او
 طهرين وانتم لا تجوزون تفريقه في طهر واحد قلنا اذا ثبت وجوب التفريق فكل من ذهب

يذهب في ذلك لا يكون الا في طهرين فان قيل فاذ كان الثلث لا يقع فاي معنى لقوله
 لا ترى اقل الله يحرق بعد ذلك امرا وانما المراد انك اذا خالفت السنة في الطلاق
 وجمعت بين اثنتي وتعدت ما حرم الله فم لم يامن ان تتوق نفسك الى المراجعة فلا
 تنكح فنهيا قلنا قوله لا ترى لعل الله يحرق بعد ذلك امرا يجعل غير مبين فترى ان
 كنهه انما زاد كرمه وانظروا غير ذلك على ما هو الامر اني يحرقه الله نعم فمعلقا بتعدي
 حرمانه نعم لا نعم قال تلك حرور الله ومن يتعد حرور الله فقد ظلم نفسه لا ترى
 امر به محرق بعد ذلك امرا ويشبه ان يكون لا ترى فالحديث الله من عقاب العجلاء
 في الدنيا على تعدي حروره وهذا الشبه بما ذكرناه واقل الاحوال ان يكون الكلام محتملا
 فيستقطب المقوم وقيل ان قوله لا ترى لعل الله يحرق بعد ذلك امرا متعلق
 بالغير من خارج من بيوتهم لثباته في المراجعة وهذا ايضا مما يحتمل الكلام
 فيه اي انهم ان المراد ما ذكره وقد علقوا فان الطلاق الثلث في حال واحدة ليس
 ببرقة بما رواه سهل بن سعد الساعدي قال لا عن رسول الله ولا بهي العجلاء في
 فلما تلاعنا قال الزوج ان امسكتها فقد كذبت عليها هو طالق ثلثا فقال النبي صلى الله عليه وآله لا
 سبيل لك عليها وموضع الاستدلال منه ان العجلاء ان كان قد طلق في وقت لم يكن
 له يطلق فيه فطلق ثلثا فبين النبي صلى الله عليه وآله حكم الوقت فانه ليس له ان يطلق فيه ولم
 يبين له حكم العدة ولو كان ذلك العدة محرما وبرقة لبينه واجابته لا دلالة لشيء
 في هذا خبر لان الفرقه للمعان الزوج قد كانت واقعة عندها وانما تلفظ بالطلاق
 اثلث بعد ما بان منه فلم يكن لقوله حكم فان قال فلا انكر النبي صلى الله عليه وآله على العجلاء
 التلفظ بالثلث في وقت واحد قلنا فلا انكر عليه السلام اعتقاده ان طلاقه يؤثر بعد
 المعان فاعنه في قوله انكار هذا هو العذر في قوله انكار ذلك على ان خبر العجلاء في
 وما شابه من الاخبار خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا توجب علما ولا علما
 وهو معارضها اخبار كثيرة تنضم ان ايقاع التطلقات الثلث في حال واحدة
 مدونة في السنة فارجح من يذهب الى ان الطلاق اثلث يقع وان كان في

بان يكون ذلك
 في قوله لا ترى

ما روى في حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انك اذا خالفت السنة في الطلاق
 اثلث او اثلثت سهلا وبانت منك امرا قلنا فالذي يوجب ذلك انه لا يصح في قوله
 اثلث او اثلثت ثلثا او اني كنت افعله ذلك بكلمة واحدة وعامة واحدة وبمجرد ان
 يكون مراده اني لو طلقها ثلثا في ثلثة اطهار لانه ليس مطلقا ثلثا فاذا قيل لا فانه
 على هذا الوجه في قوله عليه السلام انك اثلثت سهلا وبانت منك امرا قلنا يحتمل ان يكون
 المعصية احدى امرين احدهما ان يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعلم من رويته ابن عمر خبرا
 المعصية بغير اقرارها والامر الاخر انه مكره للمراجعة ان يحرم نفسه من انكح من مراجعة
 امرته لانه لا يدري كيف يتقلب قلبه وقد عتبا لرواي الشهوية الى مراجعتها
 فاذا اخرج امرها من بين ربها هم بالمعصية ومن ابا رويته بالتطلقات اثلث
 في الاطهار اثلثة والمراجعة في خلال ذلك فهو محرم لها على نفسه حتى تنكح
 غيره كراهية ذلك ما ذكرناه وجواب ثاني في تاويل الخبر وهو انه يحتمل قوله بانك
 على انها اذا خرجت من العدة بانك فان المطلق ثلثا بلفظ واحد يقع منه تطلقها
 على الصحيح من غير جهنم فاذا طلقها بكلمة واحدة ثلثا خرجت من العدة بانك فنه
 انما عصي ربه لانه ابدى بالجمع بين التطلقات اثلث في الحال او واحدة فان علقوا
 ايضا بما يروونه من ان عبد الرحمن طلق امراته بما خسر ثلثا فجاوبه انه يجوز ان يكون
 طلقها في اطهار ثلثة مع مراجعة تملكه وليس في ظاهر الخبر انه طلقها بلفظ
 واحد او عامة واحدة وهذه الطريقة التي سلكناها يمكن ان تنظر في جميع
 التي تتعلق بها مما يتضمن وقوع طلاق ثلث فقد فتحنا طريق الكلام على ذلك كله
 ونهيناها فلا معنا للتطوير بل ذكر جميع الاخبار على ان اخبارهم معارضة باخبار
 في رواياتهم وكتبهم تقتضي ان الطلاق الثلث لا يقع منها ما رواه ابن سيرين انه
 قال حدثني من لا اتم ان ابن عمر طلق امراته ثلثا وهي حائض فامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 وبارواه الخمس قال اني عمر رجل طلق امراته ثلثا في واحد فاباها منه فقيل ان
 بالاسس مردها عليه فقال عشتيت ان يتقار فيه السكران والغيران وروى

أبي حنيفة بين الرقبة والراس والفرج وبين اليد والرجل لانهم يقولون عند كذا
 وكان اسما من العبيد والاماء وكذا وكذا رقبته وكذا وكذا من جاعل في كذا كذا
 بوز واستعان وكلامنا على الحقايق ولان اليد يعبر بها ايضا عن جميع البدن لانهم
 مروا عن النبي وانه قال على اليد ما اخذت حتى ترده واراد به الجملة وقال ابو حنيفة
 ثبت يد الي نسب وتب وقالتم بما كسبتا يدك واما اراد بالجملة دون اليدين
 كما ثبت وما انفردت به الامامية القول بان الظهار لا يثبت حكمه
 من غير انفس والنية وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا النية فيه وضع النية
 سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران واجازة بعض الفقهاء وكل شيء
 احتجنا به في ان النية معتبرة في الطلاق منهو حجة هي من افلا معنى لا عارة
 وما انفردت به الامامية ان الظهار لا يقع الا في ظهار الاجماع فيه يحضر من شاهدين فتي
 اخلا بشرط ما ذكرناه لم يقع ظهار وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع النية
 ان الظهار حكم شرعي واما ثبت في الموضع الذي يدل الشرح على ثبوته واذا وقع فقارنا
 المشروط التي ذكرناها فلا خلاف بين الامه في لزوم حكمه وليس كذلك اذا احتل بعض
 هذه الشروط لانه لا دليل شرعي على لزومه مع فقد الشرط التي اعتبرناها فيجب نفو وقوله
 وما انفردت به الامامية القول بان الظهار لا يقع بين يمين ولا مشروطا
 اي شرطه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا في هذه المسئلة الحجة في المسئلة
 التي نقتضيتها بالانفصال ولا معنى للسكران وما انفردت به الامامية ان
 الظهار لا يثبت حكمه مع الجذبات ولا بد فيه من التعيين والتميز اما بالاشارة
 او بالتسمية ومن قال بالنسابة احدا كن على كذا من الامم لا حكم لقوله وخالف باقي
 الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع المتقدم ان الظهار حكم شرعي وقد ثبت
 بالاتفاق انه يقع مع التعيين ولم يثبت انه واقع مع الجذبات
 فان ثبت به الامامية القول بان الظهار لا يقع الا بالظهور فلا يقوم مقامها تعليقه
 بغير من اجزاء الامم ونص من ان يضمن وان وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة

واصحاه

واصحابه اذا قال انت على كيد اي او راسها وذكر شيئا يحل له النظر اليه منها لم يكن مطلقا
 مان قال كيدونها او فخذوها وما اشبه ذلك كان مظاهرا لانه يجري مجرى جواز النظر
 انه لا يحل له النظر اليها وقال ابن القس قياس قول مالك انه يكون مظاهرا لكل
 شيء من الامر وقال الثوري والشافعي اذا قال انت على كراس اي او كبدوها
 مظاهرا منها بذلك محرم عليه والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ما تقدم من ان الظهار
 حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه اذا علق بالظهار ولم يثبت ذلك في باقي الاعضاء
 وايضا فان الظهار مشتق من لفظة الظهر فاذا علق باليد وما اشبهه مطلقا
 المشتق من الظهر ولم يجز اطلاقه فاذا قيل في اليد معنى الظهر قلنا الاتفاق في معنى
 التحريم لا يوجب ان يكون اليد ظهرا والاسم مشتق من الظهر دون غيره
 وما ظن ائمه الامامية به القول بان من ظاهر ثم جامع قيل ان يكفر لزومه كفارة
 ووافق الامامية في ذلك الزعم وقاده وخالف باقي الفقهاء واجبو الكفارة
 واحدة دليلنا اجماع المتقدم واعتبار اليقين ببرائة الزمة فان ذلك لا يحصل
 الا مع الكفارتين دون الواحدة فان قيل اذا كانت الكفارة انما تلزم بالعود وهو
 اصالتها زوجة والمقام على استباحة التمتع بهادون اجماع بر لانه قوله نعم
 قبل ان يتماسا فبالعود يلزم كفارة واحدة واجماع لا يوجب كفارة اخرى قلنا
 الواجب بحكم الظهار اذا وقع العود الكفارة فاذا جامع قبل ان يكفر لا يمتنع بل
 اخرى مقبولة كما سئل
 وما انفردت به الامامية القول بان
 الايلاء لا يكون الا باسم الله تعالى ومن غيره ولو قال ان قربتك فله على صوم او صلة
 لم يكن مولى او قال ابو حنيفة وابو يوسف اذا قال ان قربتك فله على صوم لا يكون
 مولى او قال زفر ومحمد ومالك وابن حي والشافعي هو مولى واذا قال الله على صوم
 كان مولى في قولهم جميعا والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان الايلاء يتعلق به حكم شرعي
 وقد علمنا تعلقه في الموضع الذي يتفق عليه ولم يدل على ثبوته حكم في موضع
 فيجب نفو ثبوته وما انفردت به الامامية ان الايلاء لا يقع في حال الغضب الذي

لا يصح الانتساب معه نفسه ولا مع الأكرام ولا بد فيه من القصد ومخالفة
 باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا ما تقدم في كتاب الطلاق وأنه لا يقع الغيب
 والأكرام ^و وما من أفراد الإمامية به أن من حلف الأيقرب زوجة
 وهي مرضع خوفا من أن تجل فيقطع لبنها فيضر ذلك بولدها لا يكون موليا
 ومخالفة باقي الفقهاء في ذلك وروى عن الأوزاعي موافقة الإمامية وقال مالك
 لا يكون موليا لأنه إذا د صلاح ولده ولم يرد بالاعتناء من الجاه الأضرار بالأمراء
 والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن انعقاد الأيلاء حكم شرعي وقد ثبت انعقاده
 في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف وانعقاده حكم شرعي فيجب نفيه بنفي
 الدليل الشرعي فإن احتجوا بعموم قوله نعم للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة
 أشهر فاجواب أن العموم يخص بالدليل وبعد فإلّاية تقتضي وجوب التربص فمن
 ألى وكفى فممن من كونه من قال المراجعة لا أقرب بذكر في الرضاع موليا فالاسم لا
 يتبادله فإن قيل هذا لا يوجب إلا انعقاد الأيلاء في مصلحة للرجل أو لزوجته أو لولده
 على حال في غير الرضاع أيضا قلنا ذلك نقول وإليه نذهب كتابنا ^{في}
 وما كان الإمامية منفردة به وإن جمهور الفقهاء على خلافه القول بأن
 الرجل إذا قال لامرأته يا زانية وعاجري مجرى ذلك لا يوجب اللعان بينهما وإنما يكون
 قاذفا والذي يوجب اللعان أن يقول رأيته تزني ويضيف الفاحشة منها
 المشاهدة أو ينفق ولدا أو حملا ووافق مالك والليث في هذه الجملة والحجة
 لنا إجماع الطائفة وأيضا فإن اللعان يتعلق به أحكام شرعية فالطريق إلى اثبات
 ما يوجب أدلة الشرح وقد ثبت في موضع الذي ذكرناه بالاتفاق أنه يوجب اللعان
 ولم يثبت ذلك فيما عداه فيجب في إيجابه اللعان
 أن من قذف امرأته وهي غرساء أو صماء لا تنسج شقاق بينهما واقم عليه الحد ولم تجل
 له بعد ولا لعان بينهما ومخالفة باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه إذا قذف
 الآخر من امرأته لم يجز ولا لعان وقال الأوزاعي إذا قذف امرأته وهي غرساء الحق به

في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف وانعقاده حكم شرعي فيجب نفيه بنفي الدليل الشرعي

ولدها

ولدها ولا لعان عليه ولا لعان وقال مالك والشافعي لا لعان الآخر من إذا قذف امرأته با
 الإشارة وللعان على من ماذعينا إليه الإجماع المتعدد وإنما وصفت الفرقة والحج على الزوج
 إذا قذف زوجته وهي غرساء لأن الذي يسقط الحد من الزوج اللعان والملائمة للغرساء
 لا يصح وقول الأوزاعي أن الولد يلحق من قذف امرأته وهي غرساء صحيح لأن اللعان إذا
 لم يصح وقوعه بينهما لم يجر من الأمراء فالولد لا حق وأما نفيه الحد منه فغلط منه لأنه قد
 لم يبطل منه الحد للعان فأحد لازم فيه ^{وما} وما انفردت به الإمامية القول
 بأن من لعن زوجته ومحمد ولدها ثم رجع بعد ذلك فاقربا لولد فانه يغرب حد
 المفترى ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك الولد ويورث من هذا الولد
 أخوته من قبل أمه ولا يورث منه أخوته من جهة أبيه ولست أعرف موافقا للإمامية
 من مخالفتها في هذه المسئلة والدليل على صحة هذا المنهج الإجماع المتعدد
 أيضا فإن الاحتياط فيه لأن إقراره بالولد بعد نفيه باللعان القصد به النفع
 في الميراث وإذا حرم الميراث كان ذلك صارفا من هذا المقصد ومقتضاه
 الإقرار بعد الجحد مع حرمان الميراث وإنما هو لتحري الحق والقصد دون غيره
 ذل العذر والتحرر ^{وما} وما انفردت به الإمامية به القول بأن الآية
 من النساء من المحيض إذا كانت في سن من لا تحيض لعدة عليها متى حلفت وكل
 من لا تبلغ المحيض أن لم يكن مثلها من محيض لعدة عليها وباقي الفقهاء يخالفون
 في ذلك ويوجبون العدة على الآية من المحيض وعلى التي لم تبلغه على حال عدة
 صولا عندهم بالأشهر وهذا المنهج ليس بمنزه جميع الإمامية وإن كان منهم من
 يذهب إليه ويعول على اختيار واحد في ذلك لأخيه فيها وليس بمنزه جميع الإمامية
 فيلحق بما أجمعوا عليه والذي أذهب أنا إليه أن على الآية من المحيض والتي لم
 تبلغ عدة على كل حال كغيره مراعات للشرط الذي حكىناه عن أصحابنا والذي يدل على
 صحة هذا المنهج قوله نعم والمآل في تنسج من المحيض من نسائك أن أرسنم ففوتن
 ثلثة أشهر والمآل في لم يحضر وهذا صريح في أن الآية من المحيض واللاي لم يبلغن

فانحو بمرور ذلك انه لا خلاف بين العلماء في ان اية وضع الحمل عام في المطلق
 ويتركها وانما ناسخة لا يتقرر منها وما يكشف عن ذلك ان قوله نعم والمطهر
 يتربص بانفسه ثلثة قروء ولا يحل له ان يكتم ما خلق الله في ارحامه
 انه هو في غير احوال فان من استبان حملها لا يقال فيها لا يحل لها ان تكتم ما خلق
 الله في رحمها واذا كانت هذه خاصة في غير احوال لم تعارض بآية الوضع
 وهي دالة في كل حامل من مطلقه وغيرها
 وما انفردت به الامامية
 ان عدة المتوفى عنها زوجها اربع الاجلين وتصوير هذه المسئلة ان
 المرأة اذا كانت حاملا فتوفى زوجها وضعت حملها قبل ان تنقضي اربعة
 اشهر وعشرة ايام لم تقصر بذلك عدتها حتى تمضي اربعة اشهر وعشرة ايام فان
 عندها اربعة اشهر وعشرة ايام ولم تضع حملها لم يحكم لها بانقضاء العدة حتى تضع
 الحمل فكان العدة تنقضي باحد هذين الاجلين من اماكن الاشهر ووضع الحمل
 وهذه المسئلة يخالف فيها الامامية جميع الفقهاء في زماننا هذا لان الفقهاء
 يكتفون في كتبهم ومسائل خلافهم خلافا قد يما فيها وان امير المؤمنين عليه السلام
 وسيدنا بن عباس كانا نذهب الى مثل ما تفتي به الامامية لان فيها الوجه
 للامامية الاجماع المتروك في هذا الكتاب وايضا فان العدة عبارة ليستحق فيها الثواب
 اربعة اشهر وعشرة ايام كانت المشقة اكثر في الثواب واوفر فقولنا اولى من قولهم فان
 احتجوا بظاهر قوله نعم واولات الاجال اجلس ان يضع حملهن وانه عام في المتوفى
 عنها زوجها ونحوها عارضناهم بقوله نعم والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
 يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرة ايام وانه عام في الحامل وغيرها ثم لو كانت
 الآية كراهة عامة الظاهر بان تخصها بربيل وهو اجماع الفرق المحقة
 في بيان ان الآية التي تعتد بالاقرار ما زاد على ستة وعشرين يوما بسا
 تنقضي به عدة المطلقة التي تعتد بالاقرار ما زاد على ستة وعشرين يوما بسا

او دونها

او دونها مثال ذلك ان يكون طلقها زوجها وهي طاهرة فحاضت بعد طلاقها
 فتلك الساعة اذا كانت في الطهر فهي محسوبة لها قرا واحدا ثم حاضت ثلثة
 ايام وهو اقل الحيض وطهرت عشرة ايام وهو اقل الطهر ثم حاضت بعد ذلك
 ثلثة ايام وطهرت بعد هاتين عشرة ايام ثم حاضت فعند او اقطة تراها من الدم
 قد بان وبقي الفقهاء يخالفون في ذلك واما الشافعي وان كان قوله في قوله
 انه الطهر مثل قولنا واحسببت ايضا الامراة بالطهر الذي يقع فيه الطهر حسب
 ما ذهب اليه فانه يذهب الى ان اقل الطهر خمسة عشر يوما فاذا ما ينقضي به
 العدة على مذهبه اثنان وثلثون يوما وخطتان مثال ذلك ان يطلقها في
 اخر جزء من اجزاء طهرها ثم تحيض فيحمل لها قرا بذلك ثم تحيض يوما وليلة
 وهو اقل الحيض عنده ثم تطهر خمسة عشر يوما ثم يبتدى بها الحيض لحظة واحدة
 فتتقضي عدتها باثنين وثلثين يوما وليلة وخطتين فاما ابو يوسف ومحمد
 فانما ذهب الى ان اقل ما يمكن ان ينقضي به العدة تسعة وثلثون يوما وكلمة
 واحدة لانه يطلقها في اخر جزء من الطهر فتحيض عقيب ثلثة ايام وهو اقل
 الحيض عندها ثم تطهر خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر عندها ثم تحيض ثلثة
 ايام ثم تطهر خمسة عشر يوما ثم تحيض ثلثة ايام ثم تطهر لحظة واحدة واثني عشر
 يذهب الى ان اقل ما ينقضي به العدة ستون يوما وكلمة واحدة لانه يعتد اكثر
 الحيض واقل الطهر واكثر الحيض عند عشرة ايام فكانه يطلقها في اخر اجزاء
 الطهر ثم تحيض عشرة ايام وتطهر خمسة عشر يوما ثم تحيض عشرة ايام ثم تطهر لحظة
 واحدة والحجة لما ذهبنا اليه بعد اجماع الفرق المحقة عليه ان الله تعالى لم يطلق
 بالتربص ثلثة اقرا والصحيح عندنا ان القراء المراد في الآية هو الطهر دون الحيض
 وصح ايضا ان اقل الحيض ثلثة ايام واقل الطهر عشرة ايام وقد دللنا في باب
 الحيض في هذا الكتاب على ان اقل الطهر هو عشرة ايام ودللنا فيما كنا اعلمنا
 من مسائل الخلاف المفردة على ان اقل الحيض ثلثة ايام ولم يبق الا ان يدل

على ان لفظة القر في وضع اللفظة مشتركة بين الحيض والظهر وقد نص القوم على
 نفي كبريهم وما يوضح صحة الاشتراك انها مستعملة في الامرين بغير شذو
 وفي ظاهر الاستعمال للفظه بين شيئين يدل على انها حقيقة في الامرين
 الى ان يقوم دليل يقهر على انها مجاز في احدهما واذ اثبتت انها حقيقة في
 مخرجها والظاهر ان كان يجب انقضاء عدة المطلقة بان يمضي عليها ثلثة اقراء
 من الحيض والظهر معا وتوقع الاسم على الامرين غير ان الامة اجعت على انها لا
 تنقضي الا بمرور ثلثة اقراء من احد الجنسين اما من الظهر او من الحيض
 واذ اثبت ذلك وكانت الاطهار التي تقترها لتسبق ما يعتبر ابو حنيفة
 واصحابه لانه اذا اطلقها وهو ظاهر فانقضت عدتها عندنا وعند الشافعي
 برزولها في الحيضة الثالثة وعندهم تنقضي بانقضاء الحيضة الثالثة واذ
 سبق ما يعتبر لما يعتبر منه والاسم يتناول وجب انقضاء العدته واما
 الشافعي وان وافقنا في هذه الجملة فنقولنا انما كان اولى من قوله لانه يذهب
 الى ان اقل الظهريين الحيضتين خمسة عشر يوما وذلك عندنا باطلاقها
 الوجه اختلف قولنا فيما ينقضي به العدته فان قيل قد ذهب بعض اهل اللغة
 الى ان القر يشق من الجمع من قولهم قربت الخوض اذا جمعت وقناة ايضا
 باهمزة وذهب اخرون الى ان المراد به الوقت واستشهدوا بقول اهل اللغة
 اقرا اذا حان وقته فان كان الاصل الجمع فالحيض اقرب لان معنى الاجتماع
 لا وجه الا في الحيض دون الظهر فان كان الاصل الوقت فالحيض اقرب
 لان الوقت انما يكون وقتا لما يتجدد ويحدث والحيض هو الذي يتجدد والظهر
 ليس يتجدد بل هو اسل ومعه عدم الحيض فالجواب ان اهل اللغة قد نصوا
 على ان القر من الاسماء المشتركة بين الظهر والحيض وانما هي الالف الظاهرة
 على النحويين ومن لا يعرف ذلك لا يكلم فيما طريق اللغة وهذا القر كاذب بطلان
 السؤال وما قيل ان معنى الاجتماع حاصل في حال الظهر لان الدم مجتمعي في حال

الظهر

الشمز يرسله الرحم في زمان الحيض فاما الوقت فقد يكون الظهر والحيض معا
 فليس احدهما بالوقت احسن من الاخر وقولهم ان الحيض حادث والظهر ليس
 بحادث فاما هو ان يقع الحيض والحيض اشبه بالوقت من الظهر فليس بشي
 لان الوقت يليق بكل تجدد من حدوث امر وان تقع امر الاخر ان الحيض وقت
 بوقت وهي حادثة وارتقاءها وزوالها بوقتان بوقت من حيث كانا تجدد
 فان قيل فظاهر القران يقتضي وجوب استيفاء المعتة لثلثة اقراء او اقل على
 قرائم الذي شرعتموه لا يستوفي ثلثة اقراء وانما ينسب عليها قران وبعضنا يذهب
 ومن ذهب الى ان القران الحيض يذهب الى انما تعتمد بالظهر لا بالقران فلهذا
 ولا احد من الامة يجمع بين القول بان القر هو الظهر وانه لا بد من ثلثة قرائن
 ولو سلمنا ان ظاهر الآية يقتضي كمال الاقراء لثلثة كان الرجوع عن الظاهر منه
 الادلة وما يجاب به ايضا ان القر في اللغة اقبال لما اعتد اقباله وادبائه
 اعتداده وادبائه لانهم يقولون اقراء النجم اذا طلع واقرأ اذا غاب والقر المروءة
 في الآية هو اسم لادبار الاطهار فعلى ما ذكرناه يحصل المعتد او بارث الاطهار
 فيستوفي على ذلك اقراء ثلثة وما قيل ايضا ان القر اذا كان من اسماء الزمان
 هي باسم الثلثة منه عن الاثنتين وبعض الثالث كما قال نعم الجاهل معدومات
 واشهر الجاهل ثمران وبعض الثالث وايضا فان من كتب كتابا جاز ان يقول ثلث
 خلون وان كان قد مضى يومان وبعض الثالث ويمكن ان يقال في ذلك انه جاز
 حمل الآية على الحقيقة اولى فالجواب الاول الذي اعتراه اولى فان استدلوا
 على ان القر هو الحيض بان الصغية والايسة من الحيض ليستا من
 الاقراء بلا خلاف وان كان الظهر موجودا فيها فيقال للتي خيضت منها من
 ذوات الاقراء فدل ذلك على ان القر هو الحيض فالجواب عنه ان القر اسم
 الظهر الذي يتعقبه الحيض وليس باسم لما لا يتعقبه حيض والصغيرة والايسة
 ليس لهما قر لانه لا ظهر لهما يتعقبه حيض فان استدلوا بما يروى عن النبي

القران
 الحيض
 والظهر

٢
 الحمد لله الرحمن الرحيم
 الايمان والنذور والكفارات
 نفرت به الامامية ان من حلف بالله ثم ان يفعل قبيحا او يترك واجبا
 لا ينعقد يمينه ولم يلزمه كفارة اذا فعل ما حلف انه لا يفعله او لا يفعل ما حلف
 انه يفعله ومن عدل الامامية يوجبون على من ذكرنا الحنث والكفارة ولينا
 الاجماع المتردد وايضا فان انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة وقد علمنا بالاجماع
 انعقاد اليمين اذا كانت على طاعة او مباح واذا تعلقت بمعصية فلا اجماع ولا دليل
 يوجب العلم على انعقادها فوجب نفي انعقادها لا نقاد دليل شرعي عليها وايضا
 فان معنى انعقاد اليمين ان يجب على الخالف فعل ما حلف انه يفعله او يجب عليه
 ان لا يفعل ما حلف انه لا يفعله ولا خلاف ان هذا الحكم مفقود في اليمين على
 المعصية لان الواجب عليه ان لا يفعله فكيف ينعقد يمين يجب عليه لا
 يفعله وان يعدل من وجوبها فان قيل ليس معنى انعقاد اليمين ما ادعى من
 معناه وجوب الكفارة متى خالف او حنث قلنا هذا غير صحيح لان وجوب الكفارة
 وحكم الحنث انما يتبعان انعقاد اليمين لانه انما يلزم الكفارة لاجل خلافه
 واليمين انما ينعقد فكيف يفسر الانعقاد بيلزوم الكفارة وهو معنى عليه وتام له
 والزم يكشف عن صحة ما ذكرناه ان الله تعالى امرنا بان نحفظ ايماننا ونقيم عليها
 بقوله تعالى وحفظوا ايمانكم وقوله تعالى او فوا بالعقود فاليمين المنعقدة هي
 التي يجب حفظها والوفاء بها ولا خلاف ان اليمين على المعصية بخلاف ذلك
 فيجب ان يكون غير منعقدة فاذا لم تنعقد فلا كفارة فيها وايضا فان من حلف
 ان يفعل معصية ثم لم يفعلها فهو بان لا يفعله هو مطلق لله عز وجل فامل

لما اوجب

لما اوجب الله عليه فكيف يجب عليه كفارة فيما الحلف الله تعالى فيه وانما اوجب
 به وانما تجب الكفارة على من حلف بمخالفة يمينه وحنث لم يحلف الله الكفارة الا في
 النذر فان قيل فقد روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال من حلف على شيء فواى هو
 خير منه فليات الله الذي هو خير وليكفر من يمينه قلنا هذا خبر واحد لا يوجب
 علما لا يقتضي قطعا وانما ثبت الاحكام بما يقتضي العلم وله من اخبارنا التي
 نرويها عن امتنا عليهم السلام ما لا يحصى من المعارضة مما تضمنه التنبيه
 بسقوط الكفارة ويعارض هذا الخبر ما روي عن النبي صلى الله عليه واله في حديثه وانما
 وليات الذي هو خير وكفارته تركها تركها يعني عليه السلام ترك المعصية لان
 الكفارة لما كانت لازمة الاثم وترك المعصية اذا كان واجبا فلا اثم فيه فقوله
 تمام الكفارة ونحن نستعمل الخبرين المروي عن الله عليه السلام فتأمل قوله وليكفر
 على الاستحياب والنزب والمخالف لنا لا يمكنه على مذهبه استعمال الخبر
 المتضمن بسقوط الكفارة وان كفارته تركها تركها
 الامامية ان القابل اذا قال ان فعلت كذا فادى الى طالق او هو يظن ان او
 عبدي حر وما الى صرقه لم يكن ذلك يميناً يلزم فيها الحنث وخالف باقي
 الفقهاء في ذلك فقالوا متى حنث لزومه الظهار والعق والابو حنيفة
 انا حلف بصرقه جميع ماله ثم حنث فعليه ان يصرق بجميعه وقال الشافعي
 يجب عليه ان احنث كفارة يميني وقال مالك يخرج من ماله الثلث اذا حنث
 وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه وطاوس وشعبة انه لا يمين
 على من حلف بذلك ثم حنث اما الدلالة على ان الطلاق والظهار لا يقعان
 بشرطين فقد تقدم في هذا الكتاب واما العتق والصقة ففي اجماعنا
 من يفتي انه ان خرج ذلك القول فخرج اليمين كان لغوا باطلا لا حكم له
 ان اخرج من خرج النذر كان له حكم النذر وجب عليه العتق والصقة
 اذا كان ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لان النذر ينزل جميع اصحابنا

من شرطه ان يقول الناذر الله ثم على كذا ان كان كذا فاذا قال عيسى بن ابي
 كزى او مالى سرقة وقصد النذر بعد اليمين فلا يكون ناذرا الا ان يقول
 سه على سرقة مالى وعقوب عيسى فان لم يقل ذلك لم يكن ناذرا كما لا يكون علفا
 والربيل على ان ذلك ليس يمين ولا يلزم فيه حنث اجماع الطائفة واجماعهم
 حجة فلا خلاف في ان الحالف بغير الله عاصي مخالف لما شرع من كيفية اليمين
 فاذا كان انعقاد اليمين حكما شرعيا لم يقع بالبعصية المخالفة للشرع وايضا
 فان الامل براءة الذمة من الحقوق ومن اثبت ذلك كان عليه الدليل فان
 اوجب ابو حنيفة بقوله نعم ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصرفن
 الآية وانه ذمهم على مخالفة نفس عاهد الله عليه فاجواب ان الامم ان هذا
 عهد ومراعى له حكم العهد فعليه اقامة الدلالة وبعد فان اكثر اصحابنا
 يقولون قوله على عهد الله ليس يمين
 ان القائل اذا قال على عهد الله ان لا افعل محرما ففعله وان افعل طاعة
 فلم يقع لهها او ذكر شيئا مباحا ليس بعصية ثم خالف ائمة حنيفة عتق
 مرتبة او اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين وهو
 مخير بين الثلث وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك فعند ابي حنيفة
 والشافعي ان نوى بذلك اليمين يجب فيه ما يجب في حنث اليمين وقال
 اجماع الطائفة وان شئت ان تقول قد ثبت ان من حلف على ان يفعل
 فعلا هو بعصية انه يجب عليه الا يفعله ولا كفارة عليه وكل من قال بسقوط
 الكفارة عن ذكرناه قال فيمن عاهد الله نعم فمن نكث ان الكفارة التي
 ذكرناها تلزمه ولا احد من الامة يفرق بين المستثنين من فرقها
 بينهما خالف اجماع
 فيه قولنا احد ما وافق الامامية ان من حلف بالله نعم ان لا يفعل خذرا

ولا يفعله

ولا يفعله شيئا ففعله مكرها او ناسيا فلا كفارة عليه وان لم يأتها
 اللقاة الا على احد، قوله الشافعي الذي ذكرناه دليلنا على صحة ما ذهبنا
 اليه اجماع المتكروا وايضا قوله نعم وليس عليك جنحة فيما اعطاكم منه فاذا
 قيل الخناج هو الاثم قلنا قد يعتبر به في القرآن والشرعية من الاثم ومن
 كل ثقل فيجب حمله على الامر من ما لم يقع دلالة وايضا فان النسيان والامم
 يرتفعان التكليف العقلي فكيف لا يرتفعان التكليف السمعي وايضا فان
 الكفارة وضعت في الشريعة لان الامة المستحق وقد سقط الائم عن
 الناس بل خلاف فلا كفارة عليه ايضا فان افعل المحلوف عليه تعذر
 بالاكرام والنسيان كما يتعذر بفقد القدرة فكما يرتفع التكليف مع
 فقد القدرة فكذلك يرتفع مع الاكرام وفقد العلم وكما ان حلف على
 ان يفعل شيئا وقد فقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة كل من حلف ان
 يفعله فأكره عليه الا يفعله او سلب علمه فيجب احضاره لا يلزمه الكفارة
 لان تقاع التمسك على الوجهين معا ويمكن ان يعارض المخالفون في صحة
 المسئلة بما دعووه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابي عباس
 عن النبي وآله انه قال ان الله نعم تجاوز لا تفي عن الخطا والنسيان
 وما استكر هو عليه وليس لهم ان يحلوا الحنث على اثم الخطا ونسيان
 دون حكمها لان الواجب حمله عليها معا لان يقوم دلالة الامر ان
 رفع الخطا والنسيان نفسهما لا يمكن ان يراد بالحنث وانما المراد ما ذكر
 الى الخطا والنسيان من حكم واثم وليس حمله على احد ما يافى من الحنث
 فيجب حمله عليهما
 وما يجوز ان يرضى به الامامية الانفاد
 ان من حلف لا يكلم ذرا حينا وقع على ستة اشهر ووافق الامامية
 ابو حنيفة في ذلك والشافعي يذهب الى ان الحنث يقع على الاكرام
 خالت الحنث سنة واحدة والذي يجب تحقيقه ان هذا القائل ان كان

ان تقول من منع العقد النذر على معصية او معصية على كل حال واجب
هذه الكفارة فمن فوته نفسه نذر ولا يلزم على ذلك ان الشافعي
يراد في بطلان النذر المتعلق بالمعصية لانه لا يمنع منه على كل حال و
يشتهر به الاجتهاد وهو يجوز لمن اداه اجتهاده الى خلافه واستفوق
من هذه حاله خلاف مذهبه ونحو لا يجوز خلاف مذهبنا على كل حال
وقد شرطنا ان من منع ذلك على كل حال قرا واجب هذه الكفارة وهذا ما
لا يوجد مع الشافعي وما ينظر ان الامامية تنفرد به القول بان
من نذر سعيه الى شهود من مشاهير النبي او امير المؤمنين او احد
الائمة عليهم السلام او صبيها او مملوق فيه او ذبيحة لزمه الوفا به وبما
الفقهاء في القول في ذلك الا انه قد روي عن الليث بن سعد انه قال
من حلف الرجل ان يمشي الى بيت الله عز وجل ونوى بذلك مسجدا من
المساجد ان ذلك يلزمه دليلنا الاجماع الذي تكرروا ايضا قوله
يا ايها الذين امنوا او فوا بالعقود وهو عقد فيه طاعة الله عز وجل
وقربة وليس لهم ان يقولوا قرا واجب على نفسه جنبه لا يجب مثله
في العبادات لان السعي قد يجيب الى البيت الحرام في مواضع الصلوة
والسيام والترح لا يشتهر فيه ويعارضهون بما يروونه عنه من قوله
من نذر ان يطعم الله فليطعه وما كان الامامية تنفرد به
النذر لا ينعقد حتى يكون معقودا بشرط متعلق به كان يقول الله على ان
قد فعلت او لم افعل ان اصوم او انصرف ولو قال الله على ان اصوم او
انصرف من غير شرط يتعلق به لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء
في ذلك الا ان بابكر الصوفي وابا اسحق المزني ذهبوا الى قول ما تقول
الامامية دليلنا على صحة ذلك الاجماع الذي ترددوا ايضا فان معنى الله
في الحلف ان يكون متعلقا بشرط ومتى لم يكن متعلقا به لم يستحق هذا الاسم

واذا

واذا لم يكن ناذرا اذا لم يشترط لم يلزمه الوفاء لان الوفاء انما يلزم متى ثبت
الاسم والمعنى فاما استدلالهم بقوله نعم او فوا بالعقود وقوله نعم ولو
يذهب الله انا عاهدتم وباري عنه عليه السلام من قوله من نذر ان يطعم
الله فليطعه فليس يصح اما الآية فانما لانهم انه مع التعرض من الشرط يكون
عقدا وقل لانهم انه مع التعرض من الشرط يكون عقدا والاتيان تناولا
ما يستحق اسم العقد والعهد فعليه ان يدلو على ذلك واما الخبر عن النبي
قال النبي عليه السلام امرنا بالوفاء بما هو نذر على الحقيقة ونحن نخالف في انه
يستحق هذه التسمية مع فقد الشرط فليدلو عليه واما استدلالهم بقوله
جبل فليت رجلا منك قد نذر وادعى وهو يقتلي بائنا لقولي
ويقول عنقه الشافعي عرضي ولم اشتمها والناظرين اذا القهما دعي
خان الشاعرين اطلقا اسم النذر مع عدم الشرط في ركن الاستدلال
لان جبلا ما على لفظ نذرهم وانما خبره عن احد انه بائنا نذرهم فادعى من ابراهيم
ان نذرهم الذي خبر عنه لم يكن مشروطا وكل القول في بيت عنقه على
انه قوله اذا القيتما او انا القيتما دعي على اختلاف الرواية هو الشرط فقام
قالوا اذا القيتما فكلنا فنذرهم واقتله وان شرط فيه اللقاء له
قد مضى في صدر الكتاب الكلام في المسائل التي تنفرد بها الامامية في كفارة
فاطمي امراته في الحيض وفي باب الصوم ايضا فمن بعد ان يبقى جنبا من
ليل شهر رمضان الى ثمانية وفي نظائر هذه المسئلة من باب الصوم
يوجب فيها من الكفارة ما لا يوجبها اكثر الفقهاء وقد بينا في باب مسائل
الصوم وفي كفارات الجنابات في الحرم ولا غاية في اعادة ما مضى واما
نذكر ما لم يتقدم ذكره وما انفردت به الامامية القول بان من
وطئ امته وهي حايض ان عليه ان يتصدق بثلاثة امداد من طعام على ثلثة
مساكين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتى دانا

قد علمنا ان السورة من قرآن وطاعة الله ثم فهمها خلة تحت قوله نعم فاضل
 النية وادامه بالطاعة فيها لا يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في
 الشريعة فينبغي ان تكون هذه السورة واجبة بظاهر القرآن وانما يخرج
 بعض ما يقتضيه هذه الظواهر من الوجوب وثبت له حكم اليسر بليل قادر
 الى هذا ولا دليل ههنا يوجب العزل عن الظواهر وما انفردت
 به الامامية القول بان من نام عن صلاة العشاء الاخرى حتى مضى النصف من الليل
 هو الجليل وجب عليه ان يقضيها اذا استيقظ وان يصح صاها عن غيره
 وباقي الفقهاء في القول في ذلك دليلنا على صحة قولنا بعد الاجماع الذي في
 الطريقة التي ذكرناها قبل هذه المسئلة بلا فصل من قوله تعالى فاعلموا ان
 وادامه عز وجل بالطاعة على الترتيب الذي ذكرناه وما انفردت
 به الامامية ان على المرأة ان اجرت شعرها كفارة قتل الخطاء عقوبة او
 الحام مستحي مسكينا او صيام شهرين متتابعين فان خلت شئت فجهها
 حتى تمسه كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا ما تقدم
 ذكره فلا معنى لاعتاده وما انفردت به الامامية ان من شق ثوبه
 في موت ولد له او زوجة كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك
 دليلنا على صحة ما ذكرناه ما تقدم بلا فصل وما انفردت به ان من
 تزوج امرأة فلهما زوج وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقهما ويصدق
 بخمسة دراهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على ذلك ما تقدم ذكره
 وما انفردت به القول بان ولد الزنا لا يعتق في شيء من الكفارات
 وقد روي في نكاحها عن عبد الله بن عمر وعطاء الشعبي وظاير وباق
 الفقهاء في القول في ذلك دليلنا بعد اجماع الطائفة قوله نعم ولا يهمل
 ان ثبت منه تنفق وادامه الزنا يطلق عليه هذا الاسم وقد روي عن
 رسول الله انه قال لا خير في ولد الزنا ولا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده

ولا في بطنه ولا في شحمه ولا في بصره ولا في سمه فاجناده في الكفارات واسعة
 اجماع على ان ما في ضرب كثير من الجنود قد نفاه الرسول والله ما ان يعلقوا
 قوله نعم من رقة قلنا نحن الذي يميل تاخضعا لهذا المثل
 وما يظن انفاذ الامامية به القول بان من افطر المزمع في صوم المتابع نفي
 ما تقدم ولم يلزمه الاستيفان وقد وافق الامامية على هذا احد قولنا انما
 فله في هذه المسئلة قولان احدهما ان يستأنف مثل قولنا باقى الفقهاء والآخر
 انه لا يستأنف دليلنا الاجماع المتروك وايضا فان المزمع من ظاهر سبيل
 الفرد وقد علمنا انه لو افطر لغفر له لزمه الاستيفان فلم يخرج له العناد
 يجوز ان يكون مثل ذلك حكمه مع العذر لا مع العذر لا بيان بما افطره من
 عذره والقوم يفرقون بين المرض والحيف في هذا حكم ولا فرق بينهما عند الناس
 لان لكل واحد منهما عذرا لا يقدر على دفعه ولا انفاذ منه وما
 انفردت به الامامية القول بان من صام من الشهر الثاني يوما او اكثر من
 صيام الشهر من المتتابعين واخط من غيره كان مستينا وجاز ان يفي
 على ما تقدم من غير استيفان وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد
 الاجماع المتكرر قوله نعم ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله نعم بولائه
 ان يخفف عنكم وقد علمنا ان في الزام من ذكرناه الاستيفان مشقة شديدة
 وحرج عظيم وما انفردت به
 الامامية ان العتق لا يقع الا بقصد اليه لا غطيه ولا يقع مع الغضب الشديد
 الذي لا يملك معه الاختيار ولا مع الاكراه ولا في السكر ولا على جهة اليمين
 وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد اجماع الطائفة كل شيء دللنا
 به على ان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه التي ذكرناها وقد تقدم وان ثبت
 ان قول كل من قال من الامامية بان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه قال مثله في
 العتق والفرقة بين المستثنين خلاف الاجماع فان قيل فانتم تجيزون

في ملكه وتقرية الى ملك غيره لا يجوز لان من كملك شيئا لا يجوز تفرقه فيه و
 تبعض العتق الذي هو بنية هذه المسئلة عليه لا بد منه واما الشافعي
 فقد مرجح به فيما حكاه عنه وكل ابو حنيفة ايضا في اثبات الحيازة للشراة
 لا اذا قلنا لا حنيفة ارايت اذا كان المعتقد معسرا وعجز العبد عن
 السعاية والتكسب فكيف يكون الحال فلا بد له عند ذلك من اتقوا
 قد واما الشافعي فقلنا انه ان يقال له انما يجوز ان يكون بعضه رققا
 وبعضه حرا اذا فقت الحيلة في حريته اما بقصم المعتقد ان كان موسرا
 او سعاية العبد ان كان المعتقد معسرا لاسيما فانهم عليهم يرون
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شقصا من ملوك فعليه خلاصه كله
 من ملكه فان لم يكن له مال استسقى العبد غير مشقوق عليه ويرون
 ايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شركا له في عبد فهو حر كله وظاهر هذا
 الخبر يقتضي ما حكاه عن النبي صلى الله عليه وسلم ومحمد وذلك باطل عندنا وعند الشافعي
 فثبت انه عليه السلام اراد التوصل الى الحرية بكل سبب فان استرل
 الشافعي بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله من اعتق شقصا له في عبد وان
 له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل واعطى شركا له حصته وعتق
 عليه العبد والاعتد عتق عليه ورق عليه فارق فاجواب ان هذا الخبر
 واحد وان كنا لا نعرفه ولا نذكره في عدالة روايته وقد بينا في غير موضع
 ان اخبار الاحاد العدول لا تقبل في احكام الشريعة وانما يصلح ان يحج
 بهذا الخبر الشافعي على ابي حنيفة لانها مشتركة في قولنا اخبار الاحاد
 فابو حنيفة محكي عن هذا الخبر بان يقول العبد رقيق الى ان يرد
 بالسعاية ما عليه فانه كل الى ان يعتقه صاحبه ولنا على ما نذهب
 اليه ان نتاول ذلك على من عجز عن السعاية من العبد فانه يبقى منه
 شيئا لا محالة وهذا التاويل اول من تاويل ابي حنيفة لانه لو اطلق

عليه قبل ان يسقى اسم الرقيق حان بيعه بعتبه وعند يجوز ذلك
 وما انفردت به الامامية ان التدبير لا يقع الا مع قصد اليه واختيار له ولا
 يقع على غيب ولا اراه ولا سكر ولا على جهة اليقين وتكون القرية الى
 الله ثم هي المقصودة به دون سائر الاغراض وخالف باقي الفقهاء في هذه
 المسئلة والولالة على جهة من هبنا فيها فلها ما قدرناه في باب العتقات
 وشروطه وانه لا يقع على هذه الوجوه التي قلنا انه لا يقع عليها والطريقة في
 الامر من واحدة وما انفردت به الامامية ان قسموا بيع المور
 فقالوا ان كان ذلك التدبير يتطوعا وتبرعا جاز له بيعه على كل حال في حريته
 وغيره كما يجوز له الرجوع في قصية وان كان تدبيره من وجوب لم يجز له
 بيعه ومعنى ذلك ان يكون قد تفرق مثلا اي برقي من بيعة او قسم ما يبيعه
 ان يدبر غيره ففعل ذلك واجبا لا تبرعا وما وجدنا احدا من الفقهاء
 فصل هذا التفصيل واطلقوا جواز البيع على كل حال او المنع منه على كل
 حال وقال ابو حنيفة واجبا به لا يجوز بيعه وهو قول ابي ليلى وسائر
 اهل الكوفة والحنس بن حي وقال مالك لا يجوز بيع المور فان باع برة
 واعتقها المشتري فالعتق جائز وينقض التدبير والاول المعتقدون
 ان وطئها فجلت منه صارت ام ولد فبطل التدبير وقال الاوزاعي لا
 يباع المور بالام من نفسه او رجل يجعل عتقه وولاه لمن اشتراه مادام
 الاول حيا فادامات الاول رجع الولاء الى برة وقال الليث اكره بيع
 المور فان باعه فاعتقه المشتري جاز بيعه وولاه لمن اعتقه وقال
 عثمان التيمي والشافعي يجوز بيع المور من حاجة فاني اجماعه من قسم
 تقسيم الامامية فصارت المسئلة موضع انفراد دليلنا على ما ذهبنا
 اليه بعد الاجماع الذي يتردد ان التدبير اذا كان على سبيل التزلف فهو
 واجب عليه لان له فلا يجوز الرجوع فيه ولا الفسخ له وليس كل التبرع

لانه لا سبب لم يقتضيه وما انفردت به الامامية ان تدين
الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير هذه المسئلة لما دللنا على ان عتق
الكافر لا يجوز فان التبرير ضرب من العتق وما انفردت به
الامامية ان من تبرير بضيقه من عبد ثم مات ان عتق بضيقه والقول في ضيق
شريك كالقول في عتق عتقا فمخا حقه من عبد وتلك القسمة التي
ذكرناها في عتق الشقص هي تامة ههنا والدلالة على المسئلة من ذلك
وما انفردت به الامامية انهم قسموا التبرير وقالوا ان كان
من وجوب فهو من اس المال وان كان من تقوع فهو من الثلث باقي
الفقهاء يخالفون في ذلك وما وجدنا لهم هذه القسمة لان ابا حنيفة
واصحابه والثوري ومالك والاوزاعي والحسن بن علي والشافعي قالوا
بالاطلاق ان المدير يكون من الثلث وقال زفر والليث بن سعد المدير
من جميع المال وهو قول مسروق وابراهيم النخعي وروى عن الشعبي
ان شريكا كان يقول المدير من الثلث فبان بحكاية هذه الاصول ان
قول الامامية اذا قسموا والدلالة على صحة قولهم بعد اجماع الطائفة
انه اذا كان واجبا جرى مجرى الديون في خروجه من اصل المال واذا كان تبرعا
وتقوعا فهو كالوصية فيما يتبرع به الموصي فالقسمة واجبة فان استدلوا
بالحجة التي يروونها رافع عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله المدير
من الثلث كما يجاب ان هذا خبر لا يعرفه وانتم تتفردون به وقطاعه
اخبارنا لكثيرة موجودة ولو قلنا به على ما فيه لم نجدناه على ذلك تقوع
والتبرع دون الوجوب وما انفردت به الامامية ان التبرير
ان عتق بعض من الاعضاء لم يكن تبريرا ولا كان له حكم وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك والشافعي اذا ذهب الى ان العتق اذا عتق باي عضو
فان من الاعضاء وقع يجب ان يذهب في التبرير الى مثله و ابو حنيفة

اذا ذهب الى ان العتق يقع من عتق بعضه ويغير به عن اجملة مثل الراس
والفج يجب ان يقول في التبرير مثل ذلك وكل دليل دللنا به في
مسائل العتق من ان العتق لا يقع من عتق بعض من الاعضاء فهو فيه
دليل في التبرير في هذه المسئلة وما انفردت به الامامية انه لا
يجوز ان يكاتب العبد الا اذا جاز باقي الفقهاء ذلك وقد دللنا على نظير
المسئلة في مسائل العتق والتبرير وما دللنا هناك هو دليل في هذا الموضع
ويكن ان يستدل الى ذلك ايضا بقوله تعالى ان من عتق منكم خيرا فليكن
المال له بالخيار او بالمال او الصناعة او حسن التكسب او ان الله الفقهاء
اخذوا به الذي هو الدين والايه وكما نحن في ادبنا الماز ولا المسبب
لانه لا يسمى الكافر والمرتب اذا كان موسرا او مكنتسبا خيرا من الاخر
خير او يسمى بدينه والدين خيرا وان لم يكن موسرا لا مكنتسبا فاحمل على
ما ذكرناه اولي ولو تساوت المعاني في الاحتمال فوجب التحمل على احولهم
وما انفردت به الامامية ان المكاتب اذا شرط على كتابه ان يترك ماله
ما له بكتبته شيئا رجعت مرقا فان هذا الشرط صحيح اما ضيا وان اشتد عليه
انه ماله ادى بعضا وبقي بعض عتق منه بقدر ما ادى وبقي من يقاقد ما بقي
عليه ماله ذلك ايضا جائز او ان لم يشتر شيئا من ذلك فاضل الكتابة وادى
المكاتب البعوض وبقي البعض كان رقيقا بقره ما بقي عليه من اقراره انه و
خالف باقي الفقهاء في ذلك وقال ابو حنيفة واصحابه وابن ابي ليلى وابن
والتي ومالك والشافعي والاوزاعي والليث بن سعد المكاتب غير ماني
عليه درهم لا يعتق الا اذا ادى جميع المكاتبه وروى عن الثوري انه قال
اذا ادى المكاتب النصف او الثلث من مكاتبته فاحب ان لا يرد الى ارق
وروى عن الشعبي انه قال كان عبد الله وشرع يقول في المكاتب اذا ادى
الثلث فهو عتق وروى عن عبد الله ايضا انه اذا ادى مكاتبته رقت

كتاب

الروايات بعقبتها وما منى العوض عنها وقال له قد عتقت بموت سيرها وليس
 كرم يورها وما يمكن ذكره ايضا على سبيل المعارضة ما رواه عطاء بن ابى الزبير
 ابن ابى محرز عن جابر بن عبد الله قال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول
 الله والى بكر فلما كان عمرنا ثمانين ربيد العبي عن ابى السريق الناجي عن ابى سعيد
 الخزري قال كنا يبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وواله وعن ابراهيم
 ابن مهاجر قال سمعت ابن عقبة يقول كنا يبيع امهات الاولاد على عهد عمر الى ان
 نهانا عنه وعن عبيدة السلماني عن امير المؤمنين على بن ابي طالب قال كان
 من رافضى وادى الاتباع امهات الاولاد وقد رايت ان يبيعن وعن محمد بن
 سيرين عن عمر بن خالد الهمداني عن عمر قال ان اسلمت وعفت عتقت وان
 كفرت وفرت رقت وفي هذا الخبر دليل على ان غنية عن بيعها كان على سبيل الاتباع
 لانها لو عتقت لموت السير لما منع فحورها من عتقها وروى الاصل عن محمد بن
 وهب قال اسباب ابن عمر لنا حارية فولدت منه بنتا وماتت ابنت فابتاعها
 فقصصنا عليه القصة فقال هي حاريتك فان شئت فبيعها وعن الحكم بن عدي
 وهيب عن عمر بن الخطاب ما اعترض من يعترض على ما ذكرناه في الرواية عن جابر وابي
 سعيد الخزري من اننا كنا يبيع امهات الاولاد والبنى ص والى فتيان لا يرى
 نزلت باسنان يقول لسرى في ذلك دليل على ان ابني وواله كان عالما بذلك ولم ينكره
 وقد يجوز ان يكون في حياته عليه السلام ما لا يعرفه فليس بشئ مرضى لان احتجاج
 الرجلين بان يبيع امهات الاولاد كان في حقيق النبوة والى خرج مخرج الاحياء
 كان عالما بذلك والا فلا فائدة في انه يجري في ايامه ما لا يعرفه ولو ساء هذا
 انت ويا لقتيل لهما ما هذا النخري الذي خرجوا المحضوم فلما لم يقل ذلك دل على انها
 خير من ذلك جوى وهو عليه السلام يورثه ويبلغه ولا ينكره وقد تعلق من
 نتم من بيع امهات الاولاد باشياء منها ان ولد هذه الامة حرة لا حرة وهو
 بخير منها خرية متعدي اليها ومنها ان ولد هذه الامة حرة لا حرة وهو كالحرة

ما رواه ما رواه عن ابن عباس قال قال رسول الله وواله ايمان رجل ولدت صالحة
 فهي بعقبة عن عمر بن الخطاب وعن ابن عمر بن الخطاب وواله كخوة وعن سعيد بن المسيب
 قال امر ابني وواله بعقبة امهات الاولاد وان لا يبيعن ولا يستسعين وما
 روى عنه عليه السلام في مارية حرة ولدت منه قال عتقها وولد لها وروى
 ايضا اجماع الصحابة على عتقها في ايام عمر من الخفاف والاجاج حجة بقاء
 فيها حقوقهم او لا لم زعم ان حرة الولد تفرق في الامم وهو يدعيكم ان الام لا
 تتبع الولد في الامم وانما تتبعها الولد اذا انتقلت الامة فتوق ما في بطنها و
 ليس اذا عتق ما في بطنها عتقت وايضا فلو كان اولد هو الموعوب او غيرها عتقت
 في ذلك ولم يتاخر ذلك الى موت السيد على الاحتجاج الشافعي بانه يبيع
 اشترى امراته وفي امة وقد كانت حملت منه ووهبت منه ولدا متقوما له
 منها ولم تنكر حرة من الولد ايها بل كونه امة حتى تحمل منه وفي ذلك ما رواه
 ما روى عن بكره عن ابن عباس قال حفظه انحاب الحديث وقاد تنقوا الى
 انه لا اصل له وكن اخيرا الذي روى عن سعيد بن المسيب وروى ذلك ما رواه
 اشعث بن سالم بن عمرو القرشي عن ابن عباس انه كان يجعل امهات الاولاد
 من النساء اولادهم فلو كان عند ابن عباس في ذلك اثر من رسول الله
 يضمن العتق والحرة لما جعل من النساء اولادهم وقد روى عن ابن عباس
 انه قال في ام الولد انما هي كغيرك او كغيرك وعن سعيد بن مسروق عن كرم
 في ام الولد قال قال عمر بن الخطاب ما عتقك على ما ذكرنا في الخبر الا ان روى عن ابن
 عباس عتقها عن ابني وواله لما استنزه الى عمر بل كان يبيعه فانما يبيعه
 وعمر نافع قال قال رجلان لاس عمر تركنا عبد الله بن زبير يبيع امهات
 الاولاد ولكن عمر كان يقول ايمان امة ولدت من سيد هاتين عتقة له وهي
 حرة اذ ماتت وعن عبد الله بن دينار عن ابن عمر بن الخطاب ان عمر بن الخطاب
 النبي وواله انما تعتق بموته نجعل عتقها منسوب الى النبي وواله ولم يجعله

من صيد البر الا على الحرم خاصة واستدل بما لا يزال يستدل به على ان
 من شاع النقي لا يفرق بينهما عابلا ولا اجلا على الاباحة وعلى من خطر شيئا من ذلك
 يدل والجواب ان قوله نعم احل لكم صيد البحر ما يتناول ظاهرة الخلاف في هذه المسئلة
 ان الصيد مصدر مبدى وهو يجري مجرى الاصطلياد الذي هو فعل الصايد
 وما يسمى الوخش وما جرى مجراه صيدا مجازا على وجه التحليل لانه محل الاصطية
 يسمى باسمه وكان كلامنا في تحريم لحم الصيد فلا دلالة في اباحة الصيد لان
 الصيد غير الصيد فان قيل قوله نعم وطعامه متاعا لكم والسيارة يقتضي انه
 اراد المصيد دون الصيد لان لفظة الطعام لا يليق الابدان كونه دون المصيد
 قلنا لو سلمنا ان لفظة الطعام ترجع الى الحرم ما يخرج من حيوان البحر لكان لنا ان
 نقول قوله نعم وطعامه يقتضي ان يكون ذلك اللحم مستحقا في الشريعة لاسم الطعام
 لان ما هو في الشريعة حراما لا يسمى بالاطلاق فيها طعاما كالميتة والخنزير
 فتي ادى في شيئا مما عدناه تحريمه انه طعام في عرف الشريعة فليس على ذلك
 فانه يقتضيه عليه وقد روى عن الحسن البصري في قوله نعم وطعامه انه اراد
 به البر والشعير والحبوب التي تستقى بذلك الماء وحل اكثر المفسرين لفظة
 البحر على كل ماء كثير من عذب وملح وانما حل على الحبوب سقطت المسئلة فاما
 الجواب عن قولهم ان الاصل الاباحة فهو كل الا اننا نرجع عن حكم الاصل بالادلة
 القاطعة وقد ذكرناها وما انفردت به الامامية ان من وجد سمكه
 على ساحل بحر او شاطئ نهر ولم يعلم هل هو ميتة او ذكية فيجب ان يلقيها في الماء
 فان طفت على ظهرها فهي ميتة وان طفت على وجهها فهي ذكية فان اباحت
 وانما قلنا في ان السمكة الطافي على الماء لا يؤكل فانه لا يعتبر هذا الاعتبار الذي
 ذكرناه ويجب على هذا الاعتبار ان يقول اصحابنا في السمكة الطافي على الماء انه
 ليس بحر على الاعتقاد بل يعتبر ونهنا ذكرناه فان وجدوه طافيا على ظهره او
 وجهه نلوا بحسب ذلك دليلنا الاجماع المتروك وان شئت ان يتبين هذه المسئلة

على بعض المسائل المتقدمة لهما فان احدا من المسلمين ما فرق بين الامرين
 وما انفردت به الامامية ان ذبايح اهل الكتاب محرمة لا يحل اكلها ولا تصرف
 فيها الا في الزكاة ما حقت بها وكل صيدها وما يصيد منه بكلب او غيره وقالوا
 بانى انفقها في مثل ذلك دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع المتروك وايضا قوله نعم
 تأكلها ما لم يذكر اسم الله عليه وانه لعنشق وهذا يعرف في موضع الخلاف لان من رآه
 من الكفار لا يورث التسمية على الذبايح فرضا ولا سنة فممن لا يسمون على ذبايحهم
 ولو سمو الكاذب مسمى لغير الله نعم لانهم لا يعرفون الله نعم لغيرهم على ما دللنا
 عليه في غير موضع هذه الجملة يقتضي تحريم ذبايحهم فان قيل هذا يقتضي الا يحل ذبايح
 الصبي لانه غير عارف بالله نعم قلنا ظاهرة الآية يقتضي ذلك وانما ادخلناه فيها
 يجوز ذبايحته بدليل ان الصبي وان لم يكن عارفا فليس بفار ولا معتقد لله
 فهو مستحق العبادة على الحقيقة وانما هو خال من المعرفة فيازان في ذبايحهم
 متى ذبح وتلقظ بالتسمية وهذا كله غير موجود في الكفار وانما اعترض علينا قوله
 احل لكم الطيبات وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم تاروا
 ان الطعام يدخل فيه ذبايح اهل الكتاب فاجواب عن ذلك ايضا ان اصحابنا
 يحملون قوله نعم وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم على ما يكون من
 حبوب وغيرها وهذا تخصيص لا محالة لان ما صنعوه طعاما من ذبايحهم برحل
 تحت اللفظ ولا يجوز اخراجه الا بدليل فاذا قلنا تخصيصه بقوله نعم ولا يسمون
 ما لم يذكر اسم الله عليه قيل لنا ليس انتم بان تحضوا ايتنا جوم ايتكم باؤنا
 اذا خصصنا الآية التي تعلقتم بعوم ظاهرها بالآية التي استدلنا بها وانما
 يجب ان يعتمد في الفرق بين الامرين انه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة
 وان من تركها عامدا لا يكون مذكيا ولا يجوز اكل ذبيحة على وجه من الوجوه
 كل من ذهب الى هذا المذهب من الامة يذهب الى تخصيص قوله نعم وطعام الذين
 اتوا الكتاب حل لكم وان ذبايحهم لا تدخل تحتها والفرقة بين الامرين خلاف

[illegible]

بامخبر

[illegible]

ويدل على ذلك ومرجلا حاله في نواصيرها فبما هو الاغلب
 انه في قولك ان الحسن انما هو النبي واله المسجون عنه قال قيل قوله
 عليه السلام لا بأس به لا يدل على الطهارة وانما يقتضي خفة حمله عن غيره
 ما دعى انه لا يجوز ان يقال مثل هذه اللفظة فيما لا يشبهه في طهارته
 وانه قلنا لا يجوز ان تحمل هذه اللفظة الاعلى الطهارة والاباحة
 لا اهل الشريعة فاجبت عدايتهم بان يقولوا فيها خطرة ثابتة لا
 بأس به على ان بعض النجاسات قد تكون اخف حكما من بعض ولا يقال فيه
 لا بأس وانما يجوز ان تدخل هذه اللفظة في الجمع على طهارته والاباحة
 الا ان اعادة جرت بدخولها فيها هو وباح ظاهر على اختلاف فيه وذلك
 شبهة فان قالوا في حديث العريش انه عليه السلام انما ابا حهم شرب
 ابوالالا في حال الضرورة وعلى سبيل التراوي كما تحمل القيمة
 مع الضرورة قلنا لو كان في حال المرض يبيح ابوالالا صحتها في اوقاتنا
 هذه وابو حنيفة يمنع من ذلك وانما يجزيه ابو يوسف والشافعي
 واذا بطل اعتراض ابى يوسف حنيفة فالذي يبطل اعتراض ابى يوسف
 والشافعي وجهها احد هما ان النبي واله لو كان اباح ذلك لضرورة
 لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة والوجه الثاني ما روى عنه
 انه لم يجعل شفاكم فيها من عليكم وليس الذي ذكرناه ما روى قوله
 نعم فيها انكم كبين فنافع للناس فاشبهما اكبر من دفعهما الى
 المنافع هاهنا في الحاسب فان قالوا اما ايسر في حال الاضطرار لم يتنا
 هذا الخبر الذي رويتموه لانه انما ينفي به الشفاء عما تحريمه ثابت وما روى
 انه الشريعة لا يكون حراما بل ما قلنا الظاهر يقتضي نفي الشفاء
 حرم في سائر الاوقات وتخصيص التحريم في حالة دون اخرى على
 من المانع فان قيل المعنى شفاكم ليس بمقتضى على المحرمات بل في ما

منه

من جهة قلنا هذا ايضا تخصيصا غير معروف عن ثمة فان اعتبر علينا
 في نجاسة البول بما روي عنه من ابيح وانه من قوله انما يغسل الشا ببول
 والدم وانه في سائر الامور وما يؤكده غسله وجوبه لا يكون الا نجاسة
 وما هو نجس لا يجوز شربه وبما روي عنه من ابيح وانه انما يغسل الشا ببول
 انما هو نجس وبما روي عنه من ابيح وانه انما يغسل الشا ببول في النجاسة واما
 الاخر فكان لا يستبرأ من البول وبما روي عنه من ابيح وانه انما يغسل الشا ببول
 عنه عليه السلام استبرأ من البول في سائر الامور وبما روي عنه من ابيح وانه انما يغسل الشا ببول
 لهم من شيا انما هو الاضطرار ليست محجة في اشرجه انما غلبت على ما روي
 ثم اعني هذه معانته بما روي عنه من ابيح وانه انما يغسل الشا ببول واما انما
 نحن من ذلك قلنا انما لا يحصى كثره وانما قلنا هذه الاخبار ولم نعارضها بما روي
 الاستباح بها كان لنا انما هو الخبي الاول على ما هو نجس من البول ابوال
 الانسان وبول ما لا يبول لحمه ووجوب هذا التخصيص لما في الأدلة
 التي ذكرناها وانما لا يمكن الاستدلال بهذا الخبر لانه لا وجوب
 غسله انما لانه عنه ظاهر ولا يدل ايضا من تخصيص لفظ البول لا
 يري ان بول الرضيع لا يجب غسله واما ابو حنيفة فلا يدل من تخصيص
 ايضا وحمله على الدم والبول الكثيرين لانه لا وجوب غسل القليل منها
 ولانه يري ان بول الرضيع ظاهر ويعد من ظاهر ايضا في انما لانه
 لا وجوب غسله وانما وجوب تركه فقد اجعنا قلنا على تخصيص هذا الخبر
 فقول لهم في الخبر الثاني قد روي هذا الخبر على خلاف ما حكمتم لانه روي
 انه كان لا يشترط من بوله وروي ايضا انه كان لا يستبرأ من البول لانه
 من البول يمتنع بوله لا بول غيره وليس لهم ان يخالفوا في ذلك فيقولون
 ان الاستبراء هو التباعد وقد يلزمه التباعد والتمنع عن بوله وبول
 غيره ولهذا يقال استبرأ للامانة اذا تباعد عنها ليعرف بمائة رخصها

في كسبهم عن النبي واله لا تنفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وعلوم هذا الخبر
 تقتضي تحريم الاستفاد بهذا بعد الرباع وقول بعضهم ان اسم الاهداب مختص
 بالجلد قبل الرباع ولا يستحقه بعده غلط فمختص لان الاهداب اسم الجمل في
 يمين وغير مختص باحدها ولو جاز ان يدعى في الاهداب اختصاص جاز ان
 يدعى في الجلد مثله ذلك فان اعتزضوا بما يروونه عن النبي واله من ان من
 ذلك وما رويناه من الاخبار التي لا تخص في هذا المعنى ولم يبطل هذا الخبر
 على ظاهر القرآن لكفى وقد يجوز ان يجعل الخبر ان على الخصوص وان يريد بقوله
 اهداب دمع فقد ظهر المذكي دون الميتة فان مسائل البعوض وارباعا
 وما انفردت به الامامية ان الخيار يثبت للمتابعين في بيع اخوة
 فاعلمت ثلثة ايام وان لم يشترط وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الحيوة
 كغيره لا يثبت الخيار الا بان يشترط دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ايضا ان
 يكون الوجه في ثبوت هذا الخيار خاصة ان العيوب فيه اخفى والتغابر فيه
 اقوى ففسخ فيه ولم يفسخ فيه غيره وليس للخالف ان يقول كيف يثبت بين
 المتتابعين خيار من غير ان يشترطه وذلك انه لو جاز ان يثبت خيار
 المجلس من غير اشتراط جاز ايضا ان يثبت الخيار ذكرناه وان لم يشترط
 وما نقل انفراد الامامية به ولما فيه موافق القول بان المتتابعين ان يشترطا
 من اخيه اكثر من ثلثة ايام بعد ان يكون مرة محدودة ومافهم في ذلك ان
 ان يلى ومحمد وابو يوسف والاوزاعي وجوزوا ان يكون الخيار شهرا او اكثر
 كالاجل وقاموا لا يجوز على حسب ما تدعو الحاجة اليه في الوقوف على المبيع
 فامل حاله وعلى من الحسب من حي انه قال اذا اشترى الرجل الشيء فقال له الباع
 اني ابيعك فيه بالخيار فهو بالخيار ابد حتى يقول قدر ضيت وذهب ابو حنيفة
 بن قيس فانه لا يجوز ان يشترط الخيار اكثر من ثلث فان فعل منسرا البيع وهو قول
 الشعبي دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان خيار الشرط

انما وضع لتامم جلال النبي وقد تولى احوال تامله في علو والقصر وها ان يريد
 على الثلثة ما جاز ان ينقص منها ولا يلزم على ان يثبت ملائمة لان ذلك نفس
 الغرض بالبيع فان امتزج الخالف بما يروونه عن النبي واله من انه قال انما يثبت
 في ثلثة ايام فاجواب عن ذلك ان هذا خبر واحد وقربينا ان احضار الاحاد لا
 يعايلها في اشريعة وبارك الله في اختيارنا لادارة خيار اكثر من ثلثة ايام وكما
 قوله عليه السلام الخيار ثلثة ايام لا يمين من زيادة عليها كالم يمين من نقصان عنها
 فان قيل زيادة خيار الشرط على الثلثة مردود بخلاف الغرض في البيع فيفسد بها
 فلو شوت في الثلثة ايضا غرض لا لا بد في هذه المرة الجدل الى البيع او لا
 يحصل ومع ذلك فقد جاز البيع مع ثبوت هذا الخبر وما انفردت
 به الامامية القول بجواز شر العبد الا بقرع غيره ولا يشترط وجوه الا اذا كان
 بحيث يقدر عليه المشتري وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان لا يجوز
 بيع الا بقرع على كل حال الامام يروى عن علي بن ابي طالب قال لا بأس ببيع العبد والبيع
 المتنازل وان يملك فهو من مال المشتري وهذا كالموافقة للامامية الا انه لم يشترط
 ان يكون معه في الصفقة غيره كما شرطت الامامية والدليل على صحة ما ذهبنا
 اليه الاجماع المتكرر ومقول مخالفنا في منع بيعه على انه بيع غرض وان يبيع عليه
 من غير بيع الغرض ورجعوا على انه بيع غير مقدر على تسليمه فلا يصح بيعه
 كالسبت في الماء والطير في الهواء هذا ليس بشي لان هذا البيع يخرج من المبيع
 غير انضمام غيره اليه كبيع الثمرة الموجودة بعضها والمتوقع وجود بقية وهذا
 هو الجواب عن قياسهم وان كان قد بينا ان القياس لا مدخل له في الشريعة لانه
 لا يمكن تسليم جميع الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وان كان العقد
 جائزا فان قيل نحن نخالف في ذلك ولا يجوز ان يبيع ثمرة معدومة مع موجوده
 قلنا اما ما لا فانه يوافقنا على هذا الموضع ومجتنا على مخالفتنا فيه انه لا خلاف
 في ان طلع النخلة الذي لم يور داخل في المبيع معها وان كان في الحال معدومة ما

ومفهومه ربه معدوم وموجود لا يجوز
 بيعه بغيره وانما يباع بغيره في ذلك وقد مر من ماله كراهه
 به البيع ولعلنا الاجابة المتردد وايضا ان شئت بتبني هذه المسئلة على تحريمه
 قد قولنا ان ثبت حظر شربه وكل من حظر شربه حظر ابتياعه وبيعه والتفرقة بين
 الامور غروية عن اجاع الامة وما انفردت به الامامية ان من ابتاع
 شيئا او يبايعه وهو لم يضمنه ولا اقتضت منه وفارق البايع بعد العقد
 لم يضمن وينقل الثمن فالمبتاع احق به مابينة وبين ثلثة ايام فان حضرت ثلثة
 ايام لم يحضر المبتاع الثمن كان البايع بالخيار ان شاء فسخ البيع وباعه من
 غيره وان شاء طالبه بالثمن على التعجيل والوفاء وليس للمبتاع على البايع في ذلك
 خيار فلو هلك المبيع في مدة الايام الثلثة كان من مال المبتاع دون البايع
 فان هلك بعد الثلثة ايام كان من مال البايع وخالف باقي الفقهاء في ذلك
 ولم يقل احد منهم بالترتيب الذي تقدمنا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه في ذلك
 المتردد وانما قلنا ان المبتاع احق به مابينة وبين ثلثة ايام لانه بالابتياح
 واشترط ان ينقل الثمن الذي مضى في احضاره قد ملك عليه تعجيل الثمن فاذا
 لم يحضر في هذه المدة المضروبة فكانه رجع عن الابتياح ولم يف بالشرط الذي
 شرطه من تعجيل الثمن وصار البايع بالخيار ان شاء فسخ وان شاء طالب
 الثمن وانما جعلنا المبيع اذا هلك في الايام الثلثة من مال المبتاع لان العقد
 قد ثبت بينهما وقد حكم به ماله انه كان يقول في العارية اذا احبسها البايع
 حتى يقضى الثمن فملكه فهي من مال المشتري وذلك ان كان يباع على النقد
 فان كان على غير النقد فهو من مال البايع وهو موافق للامامية من بعض الوجوه
 وقد قلنا ان مالك بعد الثلثة ايام كان من مال البايع لانه يتأخر الثمن عنه
 فانه املك به واحق بالتصرف منه فان هلك في ماله وما انفردت
 به الامامية القول بان من ابتاع شيئا بشرط الخيار ولم يسم وقتا ولا اجلًا خصوصًا

بل طلقه اطلاقا فانه له الخيار ما بينه وبين ثلثة ايام ثم لا خيار له بعد ذلك وباقي الفقهاء
 في القول في ذلك لان ابا حنيفة يذهب الى انه اذا شرط الخيار لم يغير من معلوقه
 المبيع فاستدل فان اجل في الثلثة جاز عند ابي حنيفة فاستدل وان لم يجر حتى مضت
 الثلثة ايام لم يكن له ان يفسخ وقال ابو يوسف في قوله ان يجوز ان يفسخ الثلثة وقال
 مالك ان لم يجعل الخيار في وقت معلوم وجعل له من خيار قبل ما يكون في تلك الساعة
 وقال الحسن بن صالح بن حي ان لم يجر اجل الخيار كان له ان يفسخ ايراد دليلنا على
 صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المنكسر ويمكن ان يقول ابو حنيفة مع ابي حنيفة في
 صرفه الى ثلثة ايام ان هذه المدة هي المعهود المعروفة في الشريعة لان خيار
 فيها والحدام اذا اصدق فوجب ماله على المعهود المتأخر به وما انفردت
 به الامامية القول بان من ابتاع امره فوجبه بها عيانا ومن قبل بعد ان وضعا
 لم يملك له رده او كان له ارش العيب الا ان يكون عيبا من جهل بمردها
 مع الوطى ويرد معها اذا وطئها نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء في ذلك
 فذهب الساجي الى انه اذا ابتاع امره ثوبا فوطئها ثم اصاب بها عيبا فله ردها
 ولا امر عليه وقال ابن ابي ليلى يرد بها بالعيب ويرد معها المهر لاجل الوطى وقد
 روي ذلك عن عمر بن الخطاب والزهري والثوري وابو حنيفة واسحابه الى انه لا يملك
 الرده بالعيب بل يسكنها او ياخذ الارش ونفاد الامامية بالقول ان الذي ذكرناه ظاهر
 دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وليس في وطئ الثوب محرم في البيع
 اذ فيه اتلاف محرماتها وليس كل الثوب ويمكن ان يكون الفرق بين الخمر وغيره
 من العيوب ان الخمر الخمر العيوب واعظمها في ان يتغلط حكمه على باقي العيوب
 وما نظر افراد الامامية به وقد حافظنا فيه غيرها القول بخوارج
 الانسان الشاة او البعير ويشترط راسه او جلده او عضو من اعضائه وروي
 ابن القاسم عن مالك انه اذا باع شاة فاستثنى منها ثلثا او ربعا او نصفا او خذا او
 كبد او صوف او شعر او ذكر او اناقانه ان استثنى ثلثا او سبعا او نصفا فباس بطلان

رسول من اجابها من امة فيها لان ذلك مختلور لا محالة وخالفهم باقيا عقبتهم
 في من سواهم بين الاربعين في التحريم دليلنا على ما ذهبنا اليه الايجاب المتقدم
 زكوة او ثمان تعرف الانسان فيها ملكه بملك بالعقل والشرع وقد علمنا ان
 من لم يعمل له مال لم يصح تصرفه فيه فجزله ان ينقص منه ما يجوز الاراء
 عليه ايضا هذا الذي هو مال التصرف فيه فله ان يقدمه كماله ان يوفق الى امله
 ولا خلاف في انه لو تبينه بعضه فابراه من الباقي من غير اشتراط لكان ذلك
 ديارا في فوق في جواز ذلك بين الاشتراط ونفيه دار الشفعة
 وما انفردت به الامامية اثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات مرقعا
 ومنفعة وصناع وعروض وحيوان كل ذلك مما يحتمل القسمة ولا يحتملها
 خالف باقي الفقهاء في ذلك ما جعوا على انها لا يجب الا في العقار والارضين
 دون العروض والاشعة والحيوان وقد روي عن مالك خاصة انه قال اذا كان
 طعام او برية شريكين فباع احدهما حقه ان يشريه الشفعة ثم اختلف
 فاسبق الشافعي الشفعة بالم يحتمل القسمة ولو لم يحق الضرر بقسمة دليلنا
 على صحة ما ذهبنا اليه الامامية على ذلك فانهم لا يختلفون فيه ويمكن ان يعارض
 المخالفون في هذه المسئلة بكل خبر ورد عن الرسول عليه السلام في ايجاب
 الشفعة فيما لم يقسم واذا صار ووه غنة هو الم من قوله الشفعة في كل
 شيء والاخبار في ذلك كثيرة جدا وما يمكن ان يعارضوا به ان الشفعة
 عندكم انما وجبت لازالة الضرر عن الشفيع وهذا المعنى موجود في جميع
 امبيعات من الاشعة والحيوان فاذا قالوا حق الشفعة انما يجب خوفا
 من الضرر على طريق الروام وهذا المعنى لا يثبت الا في الارضين والعقارات
 دون العروض قلنا في الاشعة ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء الارضين
 والباقيات وما اشبه من الحيا والحد بل فيدوم الاستمرار بالشركة فيه
 وان لم لا وجوبه فيه الشفعة وبعد فان ازالة الضرر الدائم والمنقطع وجبة

في العقل

في عقار والشرع والشرع وجوب ازالة التماختص بالمسئمة دون المنقطع فلو
 التماختص بالشرعة في العروض ينقطع على ما ادعيت لكانت ازالة واجبة على كل
 حال فانما على الشافعي في وجوب الشفعة بما على الشريك من الضرر باجوبة
 في طلب القسمة فيتنقص بالعرض لان هذا المعنى ثابت فيها ودرهما ضم الى
 هذه العلة ان القسمة تؤدي الى الضرر من حيث يحتاج الشريك الى ان يحد
 ميزان في حصته ثابتا بغير ان كان واحدا او ملكا بالوعدة وما اشبهها
 ليس بشيء لان الشفعة قد تجب فيما لا يختص فيه الى شيء من ذلك كالعران
 من اخالته من ابنة واخوته التي قسمت وكان في كل واحد منهما كالحق
 اليه من ميراث وبالوعدة وغير ذلك فبطلت هذه العلة وما
 انفردت به الامامية القول بان الشفعة انما تجب اذا كانت الشركة بين
 اثنين واذا زاد العدد على اثنين فلا شفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك
 وواجبوا الشفعة بين الشركاء اقل او اكثر عددهم دليلنا على ما ذهبنا
 اليه اجماع الطائفة وايضا فان حق الشفعة حكم شرعي والاسل انتفاؤه
 وانما اوجبناه بين الشريكين لاجاء الامة فانتقلنا بهذا الاجماع من حكم
 الاسل فزاد على الاثنين باقل فوجب ان يكون في ذلك على حكم الاسل فان
 قيل ليس قد وردت رواياتهم التي يختصون بها عن النبي عليه السلام
 ان الشفعة تجب على عدد الرجال وهذا يدل على ان الشفعة تثبت فيما
 زاد على الاثنين وروي عن ابي عبد الله انه قال وصني رسول الله والبرما
 الشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن ولقد اشركنا يقع على اثر
 من اثنين قلنا هذه كلها اخبار احاد وما لا موجب علمنا من الاخبار ليس
 بحجة ولا تثبت به الاحكام الشرعية على ما بيناه في غير موضع ويمكن تأويل
 لقوام الاخبار بان يحمل قوله الشفعة على عدد الرجال انما تجب بالشركة
 سواء ذات سهام احدا شريكين على سهام الاخر انقصت فالمعتبر انما هو

شرع لا يبعد عن اسمهم ويحل لفظ الرجال على الشركاء في الاملاك الكثيرة ان
 من دونه ويجوز حمل هذه اللفظة على الشريكين في ملك واحد على احد وجهين
 احدهما على قول من يجعل اوجه الاثنان او على سبيل المماز كما في قوله نعم فان كان له
 اخوة وتاويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه فاما الخبر الذي وجد في روايات
 اصحابنا انه اذا صالح بعض حقوتهم من الشفعة فان لم يسبح بحقه على قدر حقه
 فيمكن ان يكون تاويله ان الوارث حق الشفعة اذا ما اوجاهه فان الشفعة
 من الوارث ومتى سمي بعضهم بحقه كانت المطالبة لمن لم يسبح وهذا لا يرد
 على ان الشفعة في الاصل يجب لاكثر من شريكين فان قيل قد ادعيت اجماع
 الامامية وابن الجوزي مخالفي هذه المسئلة ويوجب الشفعة في العقار
 فيما زاد على اثنين وانما يعتبر الاثنان في الحيوان خاصة على ما حكيتهم عن في
 جواب مسائل اهل الموصل السبع الفقهية قلنا اجماع الامامية قد تقدم
 الرجلين فلا اعتبار بخلافهما وقد بينا في مواضع من كتبنا ان خلاف
 الامامية ان تغني في واحد اوجاهة معروفة مشار اليها لم يقع به اعتبار
 وما ينظر انفراد الامامية به القول بانه لا شفعة لكافر على مسلم
 وانما الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر ولا فرق بينه وبين المسلم
 وقد حكى عن ابن حبان انه قال لا شفاعة للذي في اقصاء المسلمين انما
 استراها المسلمون لانهم لا يجوز لهم سكناها ولا ملكها ولهم الشفعة
 في اقرى وانفراد قول الامامية عن قول ابن حبان الا انه قد حكى عن بعض
 فاحمد بن حنبل انما استقبلت الشفعة الذي على المسلم وهذه من مآلات
 الامامية والذي يدل على صحة هذا بعد اجماع المتكرد ذكره قوله نعم لا يشرع
 اصحاب النار واصحاب الجنة ومعلوم انه نعم انما اراد الاستوى في الحكم
 والظاهر يقتضي العموم الا بما اخرج به دليل قاهر فان قيل اراد بالنعيم والعزاء
 من لالة قوله ثم اصحاب الجنة هم الفائزون قلنا قد بينا في الكلام على اصول

الفقه

الفقه ان تحبض احدي الجملتين لا يقتضي تحبض الاخرى وانما كانت لها
 متعقبة وما يمكن الاستدلال به ان الاصل انتفاء الشفعة عن امية
 لان حكم الشفعة حكم شرعي ولما ثبت حق الشفعة للمسلم على الكافر والكافر
 نعمهم على بعض انبثته بدليله ونفي الباقي على حكم الاصل وما يمكن ان يكون
 مخالفا في هذه المسئلة ما روي في وجوده في ائمة عن ابن حبان من قوله
 لا شفعة للكافر وفي غير احوال شفعة للذي على مسلم وما ظهر
 انفراد الامامية به ان حق الشفعة لا يستلزم الا بان ليس الشفيع بغير
 حقه ولا يكون مسقطا بأكفه في حال علمه من الطلب وهذا القول احد اقوال
 الشافعي الاربعة لان له اقوالا اربعة اخرها ان طلب الشفعة يجب
 على القوي وثانيها انها قد بطلت الى ثلثة ايام وثالثها انه يجب على الثاني
 الى ان يسه به بالعفو وهذاوافق الشيعة ورا دونه ان ثابت اياه بعفو
 ويعرض بالعفو وحكي ايضا عن شريك انه قال اذا علم فلم يطلب فهو رافعا
 على شفعة وهذا ايضا موافقة للشيعة الامامية وانما تحقها على
 خلاف ذلك لان ابا حنيفة واجابته وابن حبان يوجبون الى ان يسه على
 مكانه بطلت شفعة وقال الحسن بن زياد اذا شهد انه على شفعة
 ولم يقم بها ما بينه وبين ان يصل الى القافي فقد بطلت شفعة قال
 ابو الحسن واما ابو حنيفة فقال ثلثة ايام وروي محمد بن ابي حنيفة
 انه على شفعة ابد بعد الشهادة وقال محمد اذا تركها بعد الطلب شتم
 بطلت وقال ابو يوسف اذا امكنه ان يطلب عند القاضي او باخذه فلم
 يفعل بطلت وقال ابن ابي ليلى اذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلثا وقال
 الشعبي يوما وقال النبي ثلثا وقال مالك اذا سلم بالشرا فلم يطلب حتى طال
 بطلت والسنن ليست بكثيرة وله ان ياخذ وهذا في اخا فاما القافي
 فلا يبطل شفعة واذا لم يطلبها الاما بطلت شفعة وذكر القافي عنه

وانه لا اعطى شطرا ليس بصدر قته فله ان يقبضها ان شاء ما لم يستجر
 او يملك اهل العطاء فان صار عليه الديون لم يكن الواهب ان يقبض من ذلك
 شيئا وكل اذا زوج الفتاة بذلك المال او كانت حارثية فتزوجت بذلك
 وليس للاب ان يقبض من ذلك شيئا قال مالك والامر بالمعروف والنهي
 في بلدنا ان الهبة اذا تقربت عند الموهوب لم بالتواضع زيادة او نقصا
 فان على الموهوب له ان يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها وقال مالك في
 الواهب يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب ان اتبعوه وروى الثوري
 عن ابن ابي ليلى قال للواهب ان يرجع في هبته دون القاضى وعندنا
 الى خيفة لا يرجع الا بنقصانها ويرد الموهوب له وقال الثوري كقول
 اصحاب الى خيفة في جميع ذلك وقال الاوزاعي لا يرجع فيما وهب بالولى
 باع له ولا الذي ربح ولا امرأته ولا لسلطان المزدنة ويرجع في كل سوء ذلك
 فان كان الهبة قد تمت وزادت عند اصحابها فقيمتها يوم وهبته ويرجع
 الحاة فيما وهبت لزوجها وقال الحسن بن حي اذا لم يرد الهبة ثواب الوهاب
 لم يرجع انا قبض ولا يرجع فيما وهب لزوجته محرم فان وهب لغيره ربح
 محرم ويبرئ بها ثواب الربا فله ان يرجع فيها وقال الليث اذا وهب للثوب
 رجع فيها مثل قول مالك ولا يرجع المرأة فيما وهبت لزوجها الا ان يكون
 مسالما ان تب له ثم طلقها فانه او بعد ذلك بيوم او نحوه وقال الشافعي
 لا يرجع في الهبة الا الواهب فيما وهبه لولده وقال داود بن علي كل من وهب
 وشيئا لم يرجع الرجوع فيه ولا فرق في ذلك بين البعيد والقريب بلنا
 على ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتروك انا قلنا باجماع من الهبة ولا
 اعتبار بما روي ان الاجماع قد تقدمه وسبقه ان عقد الهبة فان قاربه
 غير مانع من الرجوع وانما اختلفوا في موضع جواز الرجوع فذهب قوم الى
 ان الرجوع انما يجوز مع نفى الارحام دون الاجانب وذهب اخرون الى انه

يجوز

يجوز الا بان يكون نفى الارحام وذهب الامامية الى انه يجوز بالواضع
 فدل بان بالاتفاق على ان قبض الهبة غير مانع من الرجوع على ما حال في ادعى
 انه مانع في موضع دون آخر فعلمية الدليل الشرعي على اختصاص ذلك الموضع
 بهذا الحكم ولا دليل على تخصيص موضع دون آخر لان تعويلهم على اخبار جرد
 وقواسم يقتضي النظر لا معول على مثله في ثبوت الاصطلاح الشرعية فثبت بهذا
 الاعتبار جواز الرجوع في الواضع كلها وان لم يضر بعضها من ذلك الرجوع من غير
 فانما الواهب الرجوع في الهبة مجاز في البيع وفي سائر العقود قلنا سائر
 العقود ما اجعلنا الهبة على جواز الرجوع فيها علم اجملة وانما اختلفوا في موضع
 فان اخرج المخالف بما يروونه عن النبي وآله من قوله الرجوع في هبته فطلب
 يعود في فيه فاجاب عن ذلك ان هذه كلها اخبار احاد لا وجه علم الا
 فلا ولا يثبت بمثلها الاصطلاح وهذا الخبر معارض باخبار كثيرة برواها
 عن النبي وآله من جواز الرجوع في الهبة واذا سلم هذا الخبر علم اجماع فالمراد
 به الاستقذار لا التحريم لان ذلك مستحب مستقذر الا ترى ان الطلب
 لا يحرم عليه فاما الخبر الآخر الذي لا يتضمن ذكرا للطلب فهو ان طاعة الله
 يرجع الى الطلب لان الف واللام يحلان على العهد وليس هاهنا دليل
 منه الرجوع في فيه الا الطلب فلا فرق بين ان يقول كالعائد في فيه وبين
 ان يقول كالطلب يعود في فيه على انما لو حملنا لفظة العائد على الحس اليوم
 لو حمل فيه الطلب لا محالة فلا يجوز حمل العود على التحريم لان ذلك لا يتأتى
 في الطلب فلا بد من حمل على الاستقذار والاستمجان وهو منات في كل حال
 فان قيل كيف يجوز ان يجتمع جواز الرجوع في الهبة مع القوا بانها ملك ما
 القبض قلنا غير متمنع اجتماع ذلك كما ان المبيع اذا اشترط فيه الخيار لم يملك
 كان مملوكا بالعقد وان كان حق الرجوع فيه ثابتا فان قالوا الملك مع ثبوت
 حق الخيار ناقض او غير مستقر قلنا نحن في ملك الموهوب مع ثبوت حق

الرجوع مثل ما يقولون من غير فرق
 في المسئلة انهم مما انفردت به الامامية
 وهو وجوب شيئين في مرضه الذي مات فيه اذا كان عاقلًا غير راجع ولا يكون
 من الله بل يكون من صلب ماله وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى
 ان الامية في مرض الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع المتردد ولا
 تفرق العاقل في ماله جائز وتعلق للورثة بماله وهو في حق فدية جائزة
 ولذلك مع بلا حكمة نفقة بيع ماله على نفسه في ماله وعشرب فان قيل
 اى فدية بين الامة في المرض والوصية قلنا الامة حكمها في الحال
 وما تعلق في حال الحيوة حق الوارث لمال الموت والوصية حكمها موثوق
 على الوفاة وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة بماله الموت فوجب ان يكون
 محسوبة من الثلث في الاجارات ومما انفردت به الامامية هو
 بان الصناع كالقصار والحياطين اشبهوا بضايع المتاع الذي يبيع
 اليوم الا ان يظهر هلاكه ويشترى بالامكان دفعه او يقوم ببلية بزلل ومع
 ان بضايعون لما جنته ابرهم على المتاع يتعد وغير تعد ومما كان
 الصناع مشتركا او غير مشترك ومعنى الاشتراك هو ان ليستأجر الاجير
 على عمل في الزمة فيكون لكل احدهما يستأجره ولا يختص بعضهم دون بعض
 ومعنى الاجير المنفرد هو من استأجر للعمل في معلومة فيختص المستأجر
 بمنفعة تلك المدة ولا يصح لغيره استيجاره فيها وخالف باقي الفقهاء في
 ذلك فقال ابو حنيفة قاصحا به لاشتمان على الاجير المشترك الا فيما جنته
 براه وقال ابن خلدون عليه فيما جنت براه ايضا الا ان يخالف وقال
 ابو يوسف ومحمد وعبيد الله بن الحسب بعض الاما لا استطاع الاقتناع
 منه كما خرجت موت النساء واللصوص الغالبيين وقال التوري بعض
 في السومر ايضا قال ماله بعض القصار الا ان ياتي امر من الله ثم قل
 في السومر والسومر اذا قبلت عليه ببلية وبعض من الفار اذا

لم يقع

لم يقع ببلية واذا قام ببلية انه قرض الفار من غير تضييع لم يضمن وقت الفداء
 لا يضمن القصار من اذيقه والاجير المشترك ضامن اذا لم يشأ له الا لغيره
 عليه وقال الحسب من حق من اخذ الاجرة فهو ضامن ببلية او لم يبرأ ومن
 اعلم الاجرة فلا ضمان عليه وان شرط الا ضمان وبعض الاجير المشترك من
 يبرأ وعنه او موت وهذا القول من ابن سنان فانه موافق للامامية لانه
 ضامنا للاجير المشترك وانما هو موافق لهم وان كان في المشترك ليدون
 الخاص منه بخلافه لانه يخالف للامامية على كل حال بقوله ومما اعلم الاجير
 ولا ضمان عليه وان شرط لان عننا ان شرط كان الا ضمان عليه بالشرط او
 اعطى الاجر وقال الليث الصناع كلهم ضامنون لما افسدوا او هلك
 عندهم وهذا ايضا كوافقة الامامية اذا اراد بالصناع من كان مشتركا او
 خاصه وللشافعي قولان احدهما يضمن والاشترى لا يضمن الا ما جنت ببلية
 على ببلية ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا من خالف في هذه المسئلة
 على تباين اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضي الظن من قياس او جنى
 واحد ومخى نزع الى ما يقتضي العلم فتقولنا الحق على كل حال ومما يكره
 بغير جوابه لانه موجود في رواياتهم وكتبهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان المتاع على كل
 حال واذا خصصوه احتاجوا الى دليل ولا دليل لهم على ذلك
 في الوقوف ومما انفردت به الامامية القول بان موقوف وقفا
 له ان يشترط انه ان احتياجه اليه في حال حياته كان له بيعه والاستفاد منه
 والقول ايضا بان الوقف متى حصل له من الخراب بحيث لا يجد نفعه
 جاز لمن هو موقوف عليه بيعه والاستفاد بثمنه وان اراد بالوقوف في
 دعم ضرورية شريطة الى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم ذلك مع فقد
 الضرورة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجزوا اشتراك الواقف

اشارة في كسادة غلوة ونسابة ثوب وما اشبه ذلك لم يثبت بينهما
 ذوات كل واحد منهما اجرة على خاصة وان لم يثبت على الاطلاق
 ان الصلح بينهما واذا رد رجل الى تاجر فلا ينجبه على ان البيع بينهما
 لم ينفذ بينهما بذلك شركة وكان صاحبه المال بالخيار ان شاء
 ما نزل له فان شاء منعه وكان له عليه اجرة مثله وكل ان اعطى
 الانسان غيره ثوبا لبيعه وشرط له فيه سهما من الربح فهو بالخيار
 ان شاء امضى شرطه وان شاء رجع فيه وكان عليه في بيع الثوب اجرة
 مثله في البيع وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه
 شركة الابواب والصناعات اتفقت او اختلفت عملا في موضعين
 او موضع واحد ولا يجوز في الاصلين والاعتقادات ونحوها وروى
 ابو يوسف عن ابى حنيفة قال لما يجوز فيه الوكالة يجوز فيها الشركة وما
 لا يجوز فيه الوكالة لا يجوز فيها الشركة وما جازت فيها الشركة من الصنائع
 على الحياطة والقصارة فانه سواها جميعا واحدا فاحصل من فضل
 فهو بينهما نصفان وقال مالك تجوز الشركة على ان يحفظا ويصطادا
 اذا كانا يعملان جميعا في موضع واحد وكل اذا اشتركا في حصيل البزاة
 اما الكلاب اذا كان البازي والكلب بينهما نصفيين وقال مالك لا يجوز
 الشركة بين حراد وقصار وانما تجوز في صناعة واحدة يعملان فيها
 في موضع واحد فان بطلا في موضعين او كانتا صناعتين لم تجز الشركة
 وما امكن تجوز ان يشرك المعلمان في تعليم الصبيان اذا كانا في
 مجلس واحد وان تفرقا في مجلسين فلا خير فيه وقال الحسن بن محمد
 الميث شركة الابواب جائز في الاعمال وقال اللبث وان مر بها احدهما
 لم يملك للبريض شي من عمل الصانع الا ان يشاء الصانع ان يشركه في عمله
 قال الشافعي لا يجوز الشركة الا بالدرهم والدرهم لا يترك لمخلط الامالان

لا بد

لا بد على انه لا يجوز شركة الابواب الا انه ليس يثبت في ذواته الى ما نقول الامامية
 من ان العمل لا بد من الشركة منفردا ولا يجتمعان ليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
 الابواب المقترودون فعولنا الفينا في هذه المسائل التي ذكرناها كلها على
 الفنون والحساب والراي والاعتقاد وخرجنا فيما نذهب اليه فيها الى
 التوقيف فاقبلناه ذلك في الرهن وما انفردت به الامامية
 لقول بان من رهن شيئا عاملا فاولاده خارجون عن الرهن وانما الجوز
 في الارتهان كان اولاده رهنه مع امهاته وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال
 ابو حنيفة اذا ولدت المهرونة بعد الرهن دخل ولدها في الرهن وعلى المهرن
 والصورة وثمة النخل والشجر وهو قول الثوري والحسن بن محمد وقال مالك فاقتر
 من ولد فهو رهن وليست الثمرة الحادثة رهنه مع الاساء وقال الشافعي اذا كان
 الدين خارا دخلت الثمرة في الرهن وان كان الى اجل فالثمره لصاحب الاساء
 منه انه لا يدخل فيه الا ان يكون موجودا يوم الرهن وقال الشافعي لا يدخل الولد في
 الثمرة الحادثة في الرهن ومن تأمل هذه الاقوال على اختلافها علم ان قول الشافعي
 منفرد عنها والدلالة على صحة الطريقة التي ذكرناها في المسئلة التي ذكرناها
 قبل هذه المفضل في الاجابة وما انفردت به الامامية القول بان
 يوجب الانسان شيئا يبلغ بعينه فيوجه المستاجر باكثر منه اذا اختلفا يوما
 كان استاجره بدينار فانه يجوز ان يوجه باكثر من قيمة الدينار من الخبز و
 الشعير وما اشبه ذلك وكل يجوز ان يستاجر بدينار ويوجه بثلثين درهمين
 الربا لا يدخل مع اختلاف النوع وهذا في لم يثبت فيها استاجره حوتا يملو به فانه
 حاد او على عينه تفع ومصلحة جاز ان يوجه باكثر مما استاجر على كل حال من غير تخصيص
 وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز للمستاجر ان يوجه ما
 استاجره قبل القبض ويجوز بعد القبض فان اضربا لا تصرف بالفضل الا ان يكون اصله
 فيه شيئا او يبنى فيه بناء وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن بن محمد وقال مالك لا يجوز

كما جازت شركة
 كذا

وبيت اشاعي لا يمان بواجب اكثر ولا يتصور لبشي دليلنا على تداركنا
 به جرد اجماع المتردد ان المستاجر فالك للمنافع وقد اجابت الشريعة على
 ما ينبغي في مجرى ملك الامير في حوالا لتصرف فيها قلنا ان يتصرف في ملكه
 بحسب اختياره من زيادة او نقصان والاصل في العقول والشريعة حوالا تصرف
 الامير في ملكه الا ان يمنع مانع ولا مانع فيما ذكرناه في السيرة وما انفقت
 به الامية القول بان من حارب الامام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته
 مجرى مجرى حارب النبي واله وحال طاعته في الحكم عليه بالكفر وان اختلفا عما
 من وجه اخر في المرافعة والمواثبة وكيفية الغنمة من اموالهم وخالف باقي الفقهاء
 في ذلك وذهب المحصلون منهم والمحققون الى ان حارب الامام العادل فسنا
 يجب الرواية منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء الى الكفر وذهب قوم من
 اصحاب الحديث الى ان الباقي مجتهد وخطا في مجرى الخطا في سائر مسائل الامامية
 والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان الامام من يجب معرفته
 وتكلم طاعته كوجوب المعرفة بالنبي عليه السلام ولزوم طاعته وكما معرفة بابده قدم
 وكان من ذلك المعارف والتشكك فيها كقول هذه المعرفة وايضا فقود الولاية
 على وجوب عصمة الامام من كل القبايل وكل من ذهب الى وجوب عصمته ذهب الى
 كذا الباقي عليه وان خالف طاعته والتفرقة بين الامرين خلافا لاجماع الامة فان قيل
 لو كان من ذلكم بالغالى حد الكفر لوجب ان يكون مرتدا وان تكون احكامه احكام
 المرتد واجعت الامة على ان احكام الباقي تخالف احكام المرتد وكيف يكون مرتدا
 عند تشهد الشهادتين ويقوم بالعبادات قلنا ليس بممتنع ان يكون الباقي
 له حكم المرتد في الانسلاخ عن الايمان واستحقاق العقاب العظيم وان كانت
 الاحكام الشرعية في مرافعة وموارثه وغير ذلك تخالف احكام المرتد كما ان احكام
 الذين مشاركون للحرب في الكفر والخروج عن الايمان وان اختلف احكامها لثبوت
 قاتلها الشهادتين فليس يدل كمال الايمان الا ترى من اظهرها وجد وجوب

الفرائض والعبادات لا يكون مؤثما بل كادرا وكل اقامة بعض العبادات من صلح
 وغيرها ومن جحد الزم العبادات واوجبها من طاعة امام زمانه ونصرت لم ينفع
 ان يقوم بعبادة اخرى من صلوة وغيرها او اما يذمب اليه قوم بنبلة الاختصاص
 من عن الباقي والحاجة باهل الاجتهاد في الاحوال البعيدة من الصواب ومن
 العلوم فريدة ان الامة اطبقت في الصدر الاول على ذم البغاة على امير المؤمنين
 عليه السلام ومحاربيه والبراءة منهم ولم يبق لهم احد في ذلك عدل او هذا المعنى
 قد نشر حناه في كتبنا وقرعناه وبلغنا فيه النهاية وهذه الجملة هي هنا كافتة
 اعترض المخالف بما ذكرناه بالخبر الذي يرويه عمر بن سليمان عن عبد الرحمن بن ابي
 العطاء عن علي بن عبد الله بن عتبة بن جابر عن ابي جابر عن ابي جابر عن ابي جابر
 قال ابن خلدون وخليلى امرني اذا اختلفت الناس ان اتخذ شيئا من خشب او حجر او غيره
 الذي يروى عن ابي ذر ربه الله انه قال قال رسول الله واله كيف لم اذا رايت
 اجماع الرعية وقد عرفت بالدم قال قلت ما اختار الله لي ورسوله قال الحق او
 قال علي بن ابي طالب انت منه قال قلت افلا اخذ بسيفي واضعه على عاتقي قال شاركت
 القوم اذا قال فما امرني يا رسول الله قال الزام بيده قلت فان دخل على
 بيتي قال فان خفت ان يعمرك شجاع السيف فالق راك على وجهك بغيرها
 له واثمة قلنا هذا ان الخبر ان وامثالهم لا يرجع به عن الامور المستمرة
 بلا دلالة عليه وهي معارضة بما هو اظهر منها واكثر قولى من وجوب محاربة
 الفئة الباغية ونصرة الحق ومعونة الامام العادل ولو لم يرد في ذلك الا
 ما رواه الخاص العام والولى والعدو من قوله عليه السلام حربى ما على حربى
 وسلم ما على سلمى وقد علمنا انه عليه السلام لم يرد ان نفس هذه الحرب هي
 بل اراد تساوى الاحكام فيجب ان يكون احكام محاربيه هي احكام محاربه
 واله الا حاضره الدليل وما روى ايضا من قوله اللهم انظر من نفرت واخذل من
 خذله ولانه عليه السلام لما استنصر في قتال اهل الجمل وصفين ونهر وان جابه

من عرصد القول فدل على وقوع الرضا به فاما ابدال السلام بالناس فليس
 وسب ولا شتم ولو وقع من مسلم اذنه ما اقتضى القتل واما الشاهد المسبوق
 فهو ان يكون النبي صلى الله عليه واله اعتقد ان اليهودية ما علمت انها مسبوقة فقد حجت
 ان يكون بذلك عالمه وقد يجوز ايضا ان كانت عامة وقاصدة ان يكون عليه السلام
 من اذ ذر القتل عنها مع استحقاقها للضرب من المصلحة فله عليه السلام مثل ذلك
 واما الكفاية في الاستحقاق للقتل والمسلم كاليهودي في هذا الباب سواء كان
 مسائلا لغضا والشهادا وما يفضل ذلك وما نزل انفراد الامامية به
 اهل الظاهر يوافقون فيه القول بان للامام والحكام من قبله ان يحكموا بعلمهم في جميع
 الحقوق واكروا من غير استثناء وسواء علم الحاكم ما علم وهو عالم او علمه قبل ذلك
 وقد علم ان مذهبه كافي وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه
 الى ان ما شاهد الحاكم من الافعال الموحية للحرد وقبل القضاء وبعد فانه لا
 يحكم فيها بعلمه الا القدر خاصة وما علمه قبل القضاء من حقوق الناس لم يحكم
 فيه بعلمه فان علمه بعد القضاء حكم وقال ابو يوسف ومحمد بن يحيى فيما علمه قبل القضاء
 من ذلك بعلمه وهو قول سواء وقال الحسن بن حي يوقضي بعلمه قبل القضاء
 بعد ان يستخلف في حقوق الناس وفي الحرد ولا يقضي بعد القضاء اذا علمه
 حتى يشهد معه في الزنا ثلثة وفي غيره رجل اخر وقال الاوزاعي في الامام الشهيد
 هو رجل اخر على قذف رجل اخر انه مجرم هو وقال شريح ان تقعوا الى امام
 فوق وانما الشهيد لك به وقال مالك لا يقضي بعلمه في سائر الحقوق حتى يكون شاهد
 سواء وفي الزنا اربعة غيره وقال الليث لا يحكم في حقوق الناس بعلمه حتى يكون
 شاهدا في يقضي بشهادته وشهادة الشاهد معه وقال الشافعي يقضي بعلمه
 في حقوق الناس وفي الحرد قولان لانه يقبل رجوع المقر وقال ابن ابي ليلا
 فيمن اقر عند القاضي في مجلس الحكم بدى فان القاضي لا ينفذ ذلك حتى يشهد
 معه اربعة واعاضى شاهدا ثم قال بعد ذلك اذا ثبت قول في الاسول عنه انقد عليه

القضاء

مقتضا فان قيل كيف يستبين ادعاء الإجماع من الامامية في هذه المسئلة
 وابو علي بن الحسين يصرح بالخلاف فيها ويندب الى انه لا يجوز للحاكم ان يحكم
 بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحرد قلنا لا خلاف بين الامامية في هذه المسئلة
 وقد تقدم اجماعهم ابن الحسين وناظره واما قول ابن الحسين فيها بالضرب من
 الراي والاجتهاد وعظاؤه ظاهر وكيف ينبغي اطباق الامامية على جوابها كما
 بالعلم وهو ان يكون توقف ابي بكر عن الحكم الفاطمية بنيت رسول الله صلى الله عليه
 واله يقول لما ادعت خلعها اياها ويقولون اذا كان عالما بعصمتها وطهارتها
 وانما لا تدعى الحق فلا وجه لطالبتها باقامة البينة لوجه لها مع القطع بالادلة
 وكيفية فخرى على ابن الحسين خبر الاعرابي واني قتلت لانه كذب لما قلنا ان
 رسول الله صلى الله عليه واله فقال رسول الله صلى الله عليه واله اصبت يا علي فلا تعود
 الى مشارنا ثم التفت الى القرشي وكان قد تبعه فقال هذا حكم الله لامامكم به
 وروى الشيعة ايضا عن ابن جريح عن ابي جريح عن ابي جريح عن ابي جريح عن رسول
 الله صلى الله عليه واله من منزل عائشة فاستقبله اعرابي وفعه ناقة فقال يا محمد بنتي
 مني هذه الناقة فقال النبي صلى الله عليه واله نعم بكم تبصها يا اعرابي قال بما في دينهم فقال
 النبي صلى الله عليه واله ناقة خير من هذا قال فان قال النبي صلى الله عليه واله يزيد مني اربعة
 ما بعها ثم درهم فلما دفع النبي صلى الله عليه واله اليه الدراهم ضرب الاعرابي
 به الى دراهم الناقة فقال الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان محمد بن
 فليقم البينة قال فاقبل رجل فقال النبي صلى الله عليه واله اترضى بالشئ المقبل قال نعم
 يا محمد فقال النبي صلى الله عليه واله الناقة ناقتي فان كان محمد بن فليقم البينة قال
 الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله وذلك ان الاعرابي طلب البينة
 فقال له النبي صلى الله عليه واله اجلس في مجلس ثم اقبل رجل اخر فقال النبي صلى الله عليه واله اترضى
 يا اعرابي بالشئ المقبل قال نعم فلما دعا قال له النبي صلى الله عليه واله اترضى
 الاعرابي قال نعم ثم سلم يا رسول الله صلى الله عليه واله عليه قال النبي صلى الله عليه واله الناقة ناقتي

والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي
 يا محمد يا محمد دراهمي وناقة ناقتي

والدراهم الماعري فقال الماعري لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فقال الرجل
 القضية فيها واضحة يا رسول الله ان الاعراب يطلب البينة فقال النبي صلى الله عليه وآله
 اجلس حتى ياتي الله من يقيني بيني وبين الاعراب بالحق قال فاقبل على فقال النبي صلى الله عليه وآله
 والله اتوني بالشباب المقبل قال نعم فلما دنا قال يا ابا الحسن ما قضي بيني وبين الاعراب
 فقال نعم يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وآله الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فقال الماعري
 فقال الماعري لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان محمد بنية فليقم البينة
 فقال على خل بين الناقة وبين رسول الله صلى الله عليه وآله فقال الاعراب ما كنت باله
 افعل او يقيم البينة فدخل على محمد فاشتمل على قائم سيفه ثم اى وقال خل بين الناقة
 وبين رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة قال فضربه عليه
 السلم مرتبة فاجع اهل الحجاز على انه روى براسه قال بعض اهل العراق بل قطع منه
 عضوا فقال النبي صلى الله عليه وآله ما حملك على هذا يا علي فقال يا رسول الله فضل قل على
 الحق من السماء ولا تضربك على اربع مائة درهم وقال ابو جعفر محمد بن علي بن
 الحسين بن موسى بن بابويه القمي رحمه الله وقد روى هذا الخبر في كتابه المعروف
 لا يخفى فقيه هذا الخبر ان غير مختلفين لانها في قضيتين وكانت هذه القضية
 قبل القضية التي ذكرناها قبلها وقد روت الشيعة ايضا في كتبها خبر على
 مع شريح قاضيه في درع طلحة بن عبد الله لما قال عليه السلام هذه درع طلحة اخوت
 غلوا يوم البصرة وعطالبة شريح بالبينة على ذلك واحضار الحسن ابنه في
 غلامه وقوله عليه السلام لشرع اخطأت ثلاث مرات وروى ايضا حديث خزيمة بن
 ثابت ذي الشهادتين لما شهد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كيف شمرت بذلك وعلمته
 من حيث علمنا انك رسول الله صلى الله عليه وآله في روى هذه الاخبار مستحسنا لها ومعولا
 عليها كيف يجوز ان يشك في انه كان يذهب الى ان الحاكم يحكم بعلمه لولا قلة
 تأمل ابن الجبير والزي بن علي صحة ما ذهبنا اليه زائد على الاجاب المتروك
 قوله نعم الزانية والزاني فاحلوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله نعم والسارق

والسارقة

والسارقة فاقطعوا ايديهما في علمه الامام سارقا او زانبا قبل القضاء او بعد فاجبه
 عليه يقضي فيه بما اوجبته الآية من اقامة الحدود واذ انبت ذلك في الحدود وثبو
 ثابت في الاموال لان من اجاز ذلك في الحدود اجاز في الاموال ولم يجزه احد من ائمتنا
 في الحدود دون الاموال فان قيل ولم نعم انه اراد بقوله الزانية والزاني المساء
 والسارقة من علمته كله دون ان يكون اراده من اقر عندكم بسرقا او زانا او
 شهد عليه الشهود قلنا من اقر بنا او شهد عليه الشهود لا يجوز ان يطلق عليه
 القول بانه زان وظن السارق وانما حكمنا فيهما بالاعكام المخصوصة اتباعا للشرع
 وان جردنا ان يكون ما فعل شيئا من ذلك وانما في الحقيقة من فعل الزنا وعلم
 ذلك وكل السارق فحمل الايتين على العلم اولى من علمهما على الشهادة والاعكام
 فان احتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو اعطى الناس بدعواهم لادعانا من
 دعاء قوم واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر واخبر عليه
 السلم ان المدعي لا يعطي بغير بينة فاجواب اول هذا خبر واحد لا يوجب
 علما ولا تلاثم اذا سلمنا قلنا علم الحاكم اقوى البينات واذ جعلنا البينة
 الاقرار والشهادة من حيث امانت عن الامر وكشفت اقوى منها العلم
 فاما من فرق بين ما علمه وهو حاكم وبين ما علمه وهو على خلاف ذلك وقوله
 ان الذي علمه وهو غير حاكم لا اعتداد به لان علمه في حال لا ينفذ حكمه فيها بل
 لان العدل اذا شهد قضى بحاكم شهادته وان جردنا ان يكون قد تحملها
 في حال فسقته وكل لا تبطل شهادة العدل البالغ وان جردنا ان يكون قد
 تحملها في حال طفولية فان قيل لو جاز للحاكم ان يحكم بعلمه لكان في ذلك
 تركية لنفسه قلنا التركية حاصلة للحاكم بتولية الحكم له وليس ذلك
 بمنع منافع لا قضاء الحكم فيما علمه ثم هذا لازم في اخبارهم حكم الحاكم بعلمه
 في غير الحدود ولانه تركية لنفسه ولا يختلفون ايضا في انه يقبل منه حرجه
 للشهادة واسقاط الشهادة ولا يكون ذلك تركية لنفسه فان قالوا اذا حكم

وكلم من ايمان شهادة الاب والابن والابن اجاز شهادة الاخ لا عنه من
وامن سيرين والفتحي والشعبي وعطاء وقتاده والثوري وقالوا الشافعي
وابو حنيفة وجهوا الفقهاء على ذلك وانما خالف فيه الاوفاي فذهب الى
ان شهادة الاخ لا عنه لا تقبل وان كان عدلا وحكيما لان ان شهد
في غير النسب وان شهد له وان كانا اخوين من ام فانهما اخا من اب
وشهد له اخوه لم يقبل واذا اجاز شهادة الاقارب في النسب بعضهم
فاولاهوا ذلك في الرضا لان كل من ذهب الى احد الامرين ذهب الى
الاخر ولم يفرق احد بين المستثنين دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد وايضا قوله نعم واشهد واذي عدل منكم فشرطه العداوة ولم
يشترط سواها ويدخل في عموم هذا القول ذوا القربات كلهم وقوله نعم
واستشهدوا بشهادتهم من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأته
يدل ايضا على هذه المسئلة فاما اعتماد المخالفين على الاحتياط التي يروونها
في هذا الباب فغير يروي عن الزهري عن حمزة عن عمار بن شبة عن النبي وانه ان
قال لا تجاوز شهادة الوالد الولد ولا يصح الاعتماد عليه لان كل هذه الاجابة
اذا سلمت من القرح كانت اجابة واحدة لا توجب الا الظن ولا ينتهي الى علم
ولا يجوز ان يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر الكتاب الموجبة العلم على ان
السياحي قد قال في هذا الخبر ان هذه رواية غير ثابتة عند اهل النقل ورواه
هذا الخبر عن الزهري يزيرون ابني زياد وحكي السياحي ان شعبة قال ان يروى
كان رفعا او يرفع الى النبي والى ما لا اصل له وضعف هذا الحديث الخبر
من وجوه معروفة وقرح في رواية واما الاعتماد في المنع من شهادة الاقارب
على التهمة التي تلحق لاجل النسب فغير صحيح لانه يلزم على ذلك ان لا تقبل
شهادة الصديق لصديقه ولا النجاشي لان التهمة منقطعة وايضا فان
العدالة مانعة من التهمة وجاز جبره عنها وحكي عن الشافعي في المنع من

الوالد والولد والوالد انه قال الولد جزء من ابيه فكانه شهد لنفسه ان شهد
ما هو بعينه وهذا غير محصل لان الولد وان كان مخلوقا من نطفة ابيه فليس
بعض له على الحقيقة بل كل واحد منهما حكم في الف حكم صاحبه ولذلك اشترطوا
ان يبرق امة وان كان الاب مراد هو ذمة بجرية الام وان كان الاب عبدا
ولم يبرق حكم كل واحد منهما الى صاحبه وما اتفق عليه الامامية
الامم شدد من جملتهم وسنتكم عليه القول بشهادة العبيد لساداتهم
اذا كان العبيد عدلا مقبولا فتقبل ايضا على غيرهم ولهم ولا تقبل على
ساداتهم وان كانوا عدلا وقد روي عن الشافعي موافقة الامامية في قبول
شهادة العبيد العدول وهو قول الليث واحمد بن حنبل وداود والي ثور
وروي عن الشعبي انه قال يقبل فيما قل من الحقوق ولا يقبل فيما اكثر دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولا اعتبار بمن شذخ عنهم ولو كان
ايات الشهادة في الكتاب مثل قوله نعم واشهد واذي عدل منكم وهو عام
في العبيد اذا كانوا عدلا وغيرهم ولا يلتفت الى ما يروي مما يخالفه في
من الطرق الشيعية ولا الطرق العامة وان كثرت لانها تقتضي النظر في
العمل وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم ولا يرجع عنها لما يقتضي
الظن وهذه الطريقة هي التي يجب الرجوع اليها والتعويل عليها وهي برة
لكل شعب في هذه المسئلة ولو كنا من يثبت الاحكام بالاستدلال
لكان لنا ان نقول اذا كان العبد العدل بلا خلاف تقبل شهادته على روى
الدوم والى في رواية عنه فلان تقبل في شهادته على غيره اولى وكان ابو علي
ابراهم بن محمد من جملة اصحابنا يمنع من شهادة العبد وان كان عدلا وما نعلم
على ظواهر الايات في الكتاب التي يرجع اليها في تخصيص الايات بغير
دليل وزعم ان العبد من حيث لم يكن كفو الحر في دمه وكان ناقصا عنه
في الحكم لم يدخل تحت الظواهر وقال ايضا ان الشافعي يكون اقوى عدالة

من الرجال ولم تكن شهادته مقبولة في كل ما يقبل فيه شهادة الرجال وهذا
منه غلط فاحش لانه اذا ادعى ان الطواهر اختلفت عن بقية اصحابه
في الاحرار كان عليه الدليل لانه ادعى ما يخالف في الطواهر ولا يجوز حمله
في ذلك الى اخبار الاحاد التي يروونها لانا قد بينا ما في ذلك فاما النساء
فغير داخلات في الطواهر التي ذكرناها فمثل قوله نعم نفى عدل منكم ومثل
قوله نعم شهيد من رجالكم فانما اخرجنا النساء من هذه الطواهر لانه
ما دخل فيها والعبيد العدول داخلون فيها بلا خلاف ومحتاج في اخرهم
الى دليل وما انفكت به الامامية القول بان شهادة ولد الزنا
لا تقبل وان كان على ظاهر العدالة وقد روي موافقة الامامية في الاقوال
القدرية فروى الساجي عن عمر بن عبد العزيز انه قال لا تقبل شهادة
ولد الزنا وروى الطبري والساجي عن عبد الله بن عمر مثل ذلك وحكى
الطبري عن يحيى بن سعيد الانصاري ومالك والليث بن سعد ان
شهادته في الزنا لا تجوز وقال مالك والليث بن سعد من اخرجهم
على ذلك اجماع الطائفة عليه فان قيل ليس طواهر الايات التي اخرجت بها
يقضي قبول شهادته ولد الزنا اذا كان عدلا فكيف امتنعتم من قول شهادته
مع العدالة وهو داخل في طواهر الايات قلنا هذا موضع لطيف لا بد من
تحقيقه وقد حققناه في مسئلة اهلينا ها قد روي في الخبر الذي يروى
بان ولدا الزنا لا يتعدى اليه ذنب من خلق نطقه وله حكم نفسه فالماخ
من ان يكون عدلا مرضيا والذي نقوله ان طائفتنا بجوة على ان ولد الزنا
لا يكون نجسا ولا مريضيا عند الله نعم ومعنى ذلك ان يكون الله تعالى قد علم
في خلقه من نطفة زنا لا يختار الخير والصلاح واذا علمنا بدليل ما علم
عدم نجاسة ولد الزنا وعدالته وشهده وهو مظهر العدالة مع غيره لم يفت
الى الظاهر المقضي لظن العدالة به ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح

سيرة

سيرة فلا تقبل شهادته لانه عندنا غير عدل ولا مرضي فغلب هذا الوجه يجب
ان يقع الاعتماد ودون ما تعلق به ابو علي بن الجنبيل لانه قال اذا كنا لا نقبل
شهادة الزاني والزانية كان ردنا لشهادته من هو شر منهما اولد وروى عن
الشيعة انه قال في ولد الزنا انه شر الثلثة وهذا غير معتدل لان الجنبيل الذي
رواه غيره واحد لا يجب على الاولاد ولا يرجع بمثله عن طواهر الكتاب الموجبة
للعلم والادان معنى قوله عليه السلام انه شر الثلثة من حيث لم تقبل شهادته ابدا
وقبلت شهادة الزانيين اذا ما بافقوا كان يجب على ابن الجنبيل ان يبين من
اي وجه لم تقبل شهادته على التاخير وكيف كان اسوة لا في هذا الحكم من
الكافر الذي تقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع الى الايمان وبين
كيف لم تقبل شهادته مع اظهار العدالة والصلاح والنسب والعبادة
وانه بذلك داخل في طواهر ايات قبول الشهادة وما شر في ذلك ولا اهدى
له والوجه هو ما بيننا عليه الموافق للقول بالعمل بالعدل وما
يظن انفراد الامامية به ولما فيه موافق القول بان شهادة الابن اذا كان عدلا
مقبولة على كل حال ولا فرق بين ان يكون ماعلم وشهد به كان قبل العمى او
دوافق الامامية في ذلك مالك والليث بن سعد وقالا تجوز شهادة الابن على
ما علم في حال العمى اذا عرف الصوت في الطلاق والاقرار ونحوها وان شهد
على زنا عدل القذف ولم تقبل شهادته ووافق الامامية في قبول شهادة الابن بحال
وهو قياس قول ابن شبرمه وقال ابو يوسف وابن ابي ليلى والشافعي ما علمه
قبل العمى جاز شهادته وما علمه في حال العمى لم يجز ان يشهد به وليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه من ايدى اجماع الطائفة طواهر الكتاب التي تلونها واستدل لنا
بها على جواز شهادة العبيد وغيرهم لان الابن داخل في هذه الطواهر ولا يمنع
منه من كونها متناولة له ومعلوم من خالفنا في هذه المسئلة ان الابن يستشهد
عليه الاصوات فلا يحصل له العلم اليقيني ولا يتم بظنون الادراك بالسمع لا يحصل

الولي وفعله حجة وما يذكر على سبيل المعارضة المخالفات منهم كلهم يروون من
عن ابن عباس ان النبي قال من وجد ثوبه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل
والمفعول به وقد حكى انه كان يذهب اليه مع ائمة المؤمنين عليه السلام ابو بكر
ابن عباس ولم يظهر خلاف عليهم هناك وربما قوى هذا المذهب بان يقال قد
علمنا ان الحدود لما وضعت في الشريعة للزاجر عن فعل الفواحش والجنائيات
وكل ما كان الفعل الخش كان الزاجر اقوى ولا خلاف في ان اللواط اخش من الزنا
والكتاب ينطق بذلك فيجب ان يكون الزجر عنه اقوى وليس هذا بقياس لكنه
قرب من الاستدلال وربما قوى ان اللواط اخش من الزنا فانه اصابه بغير
لا يستباح اصابته بحال وليس كذلك الزنا وعذر الى حيفه كانه اوسع
من عذر الشافعي والي يوسف ومحمد لان ابا حنيفة يدعي انه لم يعين هو في
الشريعة على لالة يفتق وجوب الحد على اللواط وكما لا يعرفه من الجنائيات
ففيه التعزير والشافعي ومن وافقه من ابي يوسف ومحمد يرون اللواط مجرم
الزنا في جميع الاحكام فيا ليت شعري من اين لهم ذلك وكيف حكموا فيه بحكم
الزنا واسم الزنا لا يتناول في الشرع فان قالوا اسم الزنا وان لم يتناول في
الفاحشة عام في اللواط والزنا قلنا انما علق النبي عليه السلام الاحكام المختصة
باسم الزنا فكما لم يقع عليه هذا الاسم المعين لم يتعلق به الاحكام واسم
الفاحشة وان عم اللواط فهو نوع الزنا والسرق وكل القبيح فيجب ان يجعل
جميع هذه الجنائيات احكام الزنا لان اسم الفاحشة يقع عليها قال الله تعالى
انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وانما امراد جميع القبيح و
المعاصي
وما انفردت به الامامية القول بان البينة اثبات
على امراتين بالسحق جلوت كل واحدة منهما مائة جلدة مع فقد الاحصان ووجود
فان قامت البينة عليهما تنكر هذا الفعل منهما واصرار هو عليه كان للامامية
تلكها كما يفعل باللواط وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا شيئا مما كان

دليلنا ما تقدم من اجماع الطائفة فلا خلاف بينهم في ذلك وايضا فلا خلاف في
ان هذا فعل فاحش قوي الخطر لمجرى مجرى اللواط وكل شئ كان ازبر عنه فهو
اول وثبوت الحد فيه ازجر عنه فادعى الى الاقتصار منه وانما يرجع في الفوقاني في
الحديث من هذا الموضع الى الراي والاجتهاد وقد بينا انه لا يرجع الى مثلها في
الشريعة وانما الرجوع الى النص والتوقيف وما ظن افراد الامة
به القول بان من نكح بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحد من الزنا وتقرن
في البهيمية لصاحبها وقد روي عن الامامية ان ابي حنيفة قال من نكح البهيمية و
قال باقي الفقهاء لا حد على من نكح البهيمية ولا تعزير والمعتد في ذلك على اجماع
الطائفة ويمكن ان يعارضوا بما يروونه عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من وجد ثوبا على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمية وان كان هذا
وجودا في رواياتهم فقد انضم الى ما ترويه الشيعة وهو كثير
وما انفردت به الامامية القول بان من نكح امرأة ميتة او لوطا بفلام ميت
فان حكمه في العقوبة حكم من فعل ذلك بالحي وكسنا نفق موافقا من بناء فقهاء
للامامية في ذلك وان كانوا محططين لفعاله مبرعين له الا انهم ما عرفنا انهم
يوجبون عليه من الحد ما يوجبونه على فاعل ذلك بالحي والحجة لنا بعد اجماع الطائفة
ان هذا فعل فيه تشابه ومقتضاة في الشريعة وتثقل بالاموات فكما لا يخفى
وبعد عن فعله اولي
وما انفردت به الامامية القول بان من
استمنى ببيوه وجب عليه ان يضرب بالدرم الضرب الشديد حتى يخرج ولم يعرف
الفقهاء ذلك والحجة لنا ما تقدم ذكره في المسئلة التي تقدم هذه المسئلة
وما انفردت به الامامية القول بان من قامت عليه البينة بالجمع
بين النساء والرجال او الرجال والعلمان للفرج وجب ان يجلد خمسين
وسبعين جلدة ويحلق راسه ويشتتر في البلد الذي يفعل فيه ويجلد كما
ان رجعت بين الفاجر من لكن لا يحلق راسها ولا تشتتر ولم يعرف باقي الفقهاء

ذلك ولا سمعنا عنهم ولا منهم والحق لنا فيه اجماع الطائفة فان ذلك ريفر
وادي الى مجانبه هذا الفعل القبيح الشنيع وما ظن انفراننا
واهل الظاهر يوافقونهم فيه القول بأنه يحج على الزمان المحسن بين ابياد
الرجم بيد الجملد وثبت بالرجم وداود مع اهل الظاهر يوافقونهم على ذلك و
خالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا لا يحج الجملد والرجم بل يقتصر على المحسن
على الرجم دليلنا اجماع الطائفة وايضا فلا خلاف في استحقاق المحسن الرجم
وانما الخلاف في استحقاقه الجملد الذي يدل على استحقاقه اياه قوله نعم الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمحسن يدل تحت هذا الاستحباب
ان يكون مستحقا للجملد وكانه نعم قال الجملد وها لا جلد رتاها واذا كان الزاني
معلقا في استحقاق الجملد وجب في المحسن كما وجب في غيره واستحقاقه للرجم
غير مناف لاستحقاقه للجملد لان اجتماع الاستحقاقين لا يتناقض وليس عليهم
ان يدعوا دخول الجملد في الرجم كما يدعون دخول المسح في الغسل لان من اعلم
انه متميز عنه وغير داخل فيه فان قالوا هذه الآية محمولة على الابكار قلنا هذا
تخصيص يبرر دليل فان عولوا في تخصيصه على ما روي عن النبي هو انه قال
فان اعترفت فارجمها ولم يذكر الجملد قلنا هذا او لا حجب واحد غاية حاله اذا
سلم من كل قبح ان يوجب الظن واخبارا لاحاد لا يختص بها ظواهر الكتاب
الموجبة للعلم واذا تعلماه فليس فيه اكثر من خلوا بخبر من ذكره للجملد وبذلك
لا يسقط وجوبه الى ترى انهم كلهم يرفعون استدلال من استدلال الشهادة
في النكاح ليست بواجبة بان يقول ان الله نعم ذكر النكاح في مواضع من
الكتاب ولم يذكر الشهادة ولا شرطها بان يقولوا عدم ذكر الشهادة في آيات
النكاح لا يدل على انها ليست بواجبة وما سبيل الحق بذلك الا سبيل
من قال الوضوء ليس بواجب لان النبي واله قال من نام بغير وضوء وبفسهها
فليس لها اذا ذكرها ولم يذكر الوضوء ولم يشرطها هاهنا ولم يدل نفي اشتراطه

عليه

على نفي وجوبه فان اجمع المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن بن محمد بن
جابر قال كنت فيمن رجم ماغرا ولم يجلدوه رسول الله واله فاجاب عن ذلك
ان هذا خبر واحد لا يختص به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم وقد اجمع في هذا
الحسن لان قتادة ولسه وقال عن سمرة ولم يقل عن شئ واحد فان هذه شبهة
ينبغي ولا يتعلق الا بعلمه كانه قال لم اعلم ان رسول الله واله جلدوه وقد
علم بذلك لا يدل على انه لم يكن وغيره ممنع ان يجلدوه من حيث لا يعلم فظاهر
الخبر ان جابر اعني قوله كنت فيمن رجم ماغرا ولم يجلدوه رسول الله واله
وانما اراد انه لم يجلدوه في المجلس الذي رجم فيه لانه قال كنت فيمن رجم
ولم يجلدوه النبي واله ولو كان قصده الى ان في الجملد على كل حال لم يكن في قوله
كنت فيمن رجم معنى الا ترى ان رجلا لو قال ما اكل عرو والطعام وهو
منه ثلاثة ايام لم يخبر ان يقول قوله فاني كنت معه طول الباردة فلم يطعم واما
الحسن هذا القول منه اذا كان يريد نفي اكله مدة طمان منه وقد قيل ان غاية
ما في الخبر ان ظاهره يقتضي ان رسول الله واله ما باشر جلد نفسه ذلك
لا يدل على انه لم يامر بغير جلدوه والقول في الخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر
النبي واله رجم اليهوديين ولم يجلدوهما يجرى الكلام في الخبر على ان
هذا الخبر الذي رويوه معارض بما يروونه عن النبي واله الشيب جلد مائة
جلدة والرجم وهذا يعارض رواياتهم ويسقط الرجوع عن ظاهر الكتاب بها
اذا كان هذا موجودا في رواياتهم وما يرويه الشيعة من ذلك لا يصح كثر من
اجتماع الجملد والرجم وما انفردت به الامامية القول بان الجملد
التي اذا نفا جلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثلثة فجلد انه ان عاد الرابعة قتله
الامام والعبد يقتل في الثامنة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا
شئ منه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فنحن لما ان
اجاب القتل على من عاد الى الرابعة ان جرد ادعى الى تجنيد ذلك وما هو

يرفل بها بعد اسلامها وقال الشافعي اذا دخل بائنا وهما كافران فغزل
احصان ولبينا على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان الاحصان
اسم شرعي تحت حكم شرعي بغير شبهة ولا خلاف في ان المحرم المسلم اذا كان
عنه رغبة كل يتكمن من وطئها بغير مانع عنه فانه محصن وادعاه من ان
الاحصان في مواضع اخر خالفناهم فيها فاعلمهم الدلالة الشرعية على ذلك
وانا يوجهون فيه الى الاراء والظنون وبمثل ذلك لا تثبت الاحكام الشرعية
فان قالوا انتم تدعون ايضا بثبوت حكم الاحصان في موضع الخلاف مثل
احصان المملوكة والذمية قلنا دليلنا على حقوق هذا الحكم في تلك المواضع
التي فيها الخلاف هو اجماع الطائفة المبني على العلم اليقيني دون الظن
وكان موضع الوفاق لنا عليه دليل اجماع الطائفة فضاقا الى اجماع
الامة والمواضع التي يدعى مخالفتنا بثبوت الاحصان فيها ونحن ننفقه
دليلنا على نفيه انه حكم شرعي يقتضي ثبوته وما يدعى بثبوت الاحصان فيه
في الفوتاني ثبوته الى دليل اجماع الطائفة
ان من ذنابات محرم ضربت عنقه محصنا كان او غير محصن ومن عقد على
واحدة ففلس وهو عارف برحمه منها ووطئها استحق ضرب العنق و
حكمه حكم الوطئ ليس بغير عقد وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو
الثوري فمن عقد على ذات محرم ووطئها لا يحسد ويعزذ وقال ابو
سفيان محمد اذا علم تحريمها عليه وقال مالك مجبر ولا يلحق نسب الولد
لم تعلم من ذلك وان كانت هي علمت وهو لا يعلم الحق به الولد واقمت عليه
الحكم وقال ابن شبرمة من اقرا انه تزوج امرأة في عدتها وهو لا يعلم انها حرة
ضربته مائة الحد وكل المتنع وقال الاصفهاني في الزنى يتزوج بالجوسية
والخاصة والاختصاص ان كان طفلا ضرب مائة وامحى به الولد وان كان
معتبرا اربع ولا يلحق به الولد وقال الحسن بن حي في من تزوج امرأة في العقد

لا يعلم

لا يعلم انها لا تعلم له اوزات محرم منه اقيم عليه الحد اذا وطئ وهو قول الشافعي
وقال الشافعي اذا ادعى كجهالة بان لها زوجا او انها في عدة احلف ودرى
ان دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وان تغليظ الحد ازج
من الفعل المحرم وعليه وما يمكن ان يعارض به ما هو موجود في رواياتهم
من ابن عباس عن النبي صلى الله عليه واله انه قال من وقع على ذات رحم له فاقتلع ولم
يفرق بين ان يقع ببنكاح او غيره ولا يجوز ان يحمل هذا الخبر على ان المراد به
ان يقع عليها وهو معتقد لا باحة الفعل لان الخبر عام وتخصيه يحتاج الى دليل
ولان النبي صلى الله عليه واله اختص ذوات الارحام والاهباب فيما ذكره كذوات الكاظمين
ولان من وقع على اجنبية محرم واعتقد اباحة وقوعه عليها كان بذلك كافرا
على كل حال وما يوجد في رواياتهم حديث البراء في رجل تزوج امرأة ابية قال
ابو برة فامسني النبي صلى الله عليه واله ان اقبله وقال ابو حنيفة ان المحرم يستقط
بالشبهات وانما اذا عقد على ذات محرم مع العلم بما لها كان هذا عقلا
بشبهة طريق لانه لا يشبهة في هذا العقد اذا فرضنا بانه عالم بانها ذات محرم
لان الحد انما يبطل بشبهة ترجع الى الفاعل وهو اعتقاده اباحة الوطئ او
لشبهة ترجع الى المفعول به وهو ان يكون في المملوكة ملك او لشبهة في الخبر
او يختلف في اباحته وان لم يوجد احد هذه الاورها هنا فاذ قالها هنا
بشبهة عقد قبل العقد لم يبح الوطئ ولم يزل الحكم عن محرمه فلا يكون شبهة
في سقوط الحد
وبما انفرت به الامامية القول بان الذي اذا
بالمسئلة ضربت عنقه واقم على المسئلة الحد ان كانت محصنة جلست ثم رجعت
وان كانت غني محصنة جلست فانه خلة وما عرف موافقا من باقي الفقهاء
في ذلك والوجه في صحة قولنا زائد على اجماع الطائفة ان هذا الفعل من الذي
خرقه للزينة وامتهان الاسلام وجهه على اهل ولا خلاف من فرق الزينة كما
صاح الهم فان قيل يقتل من لم يكن قاتلا قلنا كان يقتل مع الاحصان وليس

قد ورد في المتن ان يقاتل ويعد فاذا جاز ان يتغلظ في الشريعة حكم زنا
المحصن حتى يلحق باخذ النفس ما المنكر من ان يتغلظ ايضا زنا الزواني المسلم
حتى يلحق بوجوب تناول النفس وما انفردت به الامامية القول
بان من غضب امرأة على نفسها او وطئها فمكرها لها ضربت عنقه محصنا
كان او غير محصن وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه اجماع الطائفة وايضا ان من المعلوم ان هذا الفعل الخشن واشنع
في الشريعة وانغلظ واوجب وما انفردت به الامامية القول بان
من زنا بجارية ابية حمله احد وان زنا الاب بجارية ابية او ابنته لم يحل
الحكم لكنه يغرد بحسب ما يراه السلطان ولم يعرف الفقهاء ذلك و
الوجه في صحة قولنا زنا على اجماع الطائفة انه غير ممكن ان تكون حرة
الابوة وعاطفة الله تعالى من شأنها يقتضي إسقاط الحكم في هذا الموضع
كما اسقطت الحكم في قتل رجل لابنه واذا كانت المصلحة لا تمتنع ان يقتضي
ما ذكرناه واجتبت الطائفة عليه في اجماعها المحجة وظهرت الروايات فيها
به وجوب العمل عليه وما انفردت به الامامية القول بان السارق
يجب قطعه من اصول الاصابع ويبقى له الراحة والابهام وفي الرجل
من صدر القدم ويبقى له العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا
الي ان اصنع امير من الرنخ والرجل من الفضل من غير ببقية قرم قد ذهب
الخواجه الى ان القطع من المرفق وروي عنهم انه من اصل الكف دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع المتروك ان الله تعالى امر بقطع يد السارق
في كتابه واسم اليد يقع على هذا العضو من اوله الى اخره ويتناول كل
بعض من الاخرى انهم يسمون كل ما على شئنا باصابعه انه قد فعل شئنا بيده
قال المذاهب قول للذين يكتبون الكتاب باسمهم كما يقولون فمضى على شئنا
راحت واية الظهور تقتضي التسمية باليد الى المرفق فاذا وقع اسم اليد

على هذا الموضع كلها فامر الله تعالى ان تقطع يد السارق ولم ينعم الله تعالى
ببيان مقطوع عليه في موضع القطع والاتلاف مخطور عقلا فاذا اراد الله تعالى به
وجوب الاقتصاص على اقل ما يتناول له الاسم ما وقع الخلاف فيه وهو ما ذهب
الامامية اليه لا ينفردت به الامامية ان يقتصر على قطع اطراف الاصابع ولا يوجب
ان تقطع من اصولها قلنا الظاهر يقتضي ذلك والاجماع منع منه فان اجمع
الخالف بما يروونه من ان النبي صلى الله عليه واله قطع من الكرم قلنا هذا ما ثبت على
وجه وجوب اليقين وانما هو في اخبار الاعاد ويعان منه ما عيناه ما يقتضي
فلا خلاف ذلك وقد روي الناس كلهم ان امير المؤمنين عليه السلام قطع من
الموضع الذي ذكرناه ولم يفرق مخالف في الحال ولا ما زعم له وما
انفردت به الامامية القول بان من سرق ما يبلغ نصاب الثلج من حوزة خلعت
بمنه من الموضع الذي ذكرناه فان سرق ثالثة قطعت رجله اليسرى فان سرق
ثالثة بعد قطع رجله خلعت في الحبس الى ان يموت او يرضى الامام رابعه فان سرق
في الحبس من حوزة ما هو نصاب القطع ضربت عنقه وليس له من الموضع
هذا التفصيل لان الشافعي يقول اذا سرق ثالثة قطعت رجله اليسرى
واذا سرق ثالثة قطعت يده اليسرى وابو حنيفة يزعم ان السارق سرق
تقطع في الثانية وفي الثالثة الحبس فكان الامامية قد سبوا
في الثالثة الحبس دون القطع الا انه في الثالث في اجماع الامامية
بعد ذلك وقوله اقرب الى قولنا على الاموال وانظر ما هو عليه في كتابه
يردون عن جابر عن النبي صلى الله عليه واله قال السارق اذا سرق
في كتيبه ان عثمان بن عفان وعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد
بعد ما قطعت اطرافه ودفعه الى الحبس وانظر ما هو عليه في كتابه
اخبار معروفه فكم من كرمه وعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد
الاخبار على انه ثوبه

اية من صنف في قتل الجماعة بواحد بقوله نعم فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
 ما اعتدى عليكم وانما تكون اذا كانوا جماعة فكلهم معتد فيجب ان يعاملوا بمثل
 ما فعلوا به القليل فان قالوا ان الله تعالى يقول النفس بالنفس والآخر بالجرح وهذا
 ان تومد نفسان بنفس واحد من جرح قلنا المراد بالنفس والجرح هاهنا الجنس لا
 العدد فكانه قال ان جنس النفس يؤخذ بجنس النفس وكل جنس الاحرار و
 الواحد والجماعة يدخلون في ذلك فان قيل اذا اشتركت الجماعة في القتل فليس
 كل واحد منهم قاتلا وليس يجوز ان يقتل من ليس بقاتل قلنا كل واحد من الجماعة
 قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم فكيف ظنتم اننا لانطلق على كل واحد
 قاتلا فاذا قالوا والقاتل لا بد له من مقتول فكيف تقولون في الجماعة قلنا مقتول
 الجماعة واحد وان كانوا القتلة جماعة وكل واحد من القاتلين هو قاتل للنفس
 التي قتلها القاتل الاخرى يجري ذلك مجرى جماعة حملوا جميعا وكل واحد منهم
 حامل ومحمل الجماعة واحد وهو الجسم كله مقتول الجماعة المشتركة في القتل
 واحد وان كان فعل واحد غير فعل صاحبه كان حمل كل واحد من حامل الجسم
 غير حمل صاحبه وفعله غير فعله وان كان المحمول واحدا وبيان هذه الجملة ان
 القتل اذا كان على ما ذكرناه في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقض البنية التي لا يبق
 احيى مع نقضها وكان نقض هذه البنية قد يفعله الواحد منا مفردا وقد يشترك
 الجماعة في نقض بنية احيى ويكونون كلهم ناقضين لها وبطلان احيى وهذا
 هو معنى القتل فثبت انه قد وجد من كل واحد من الجماعة معنى القتل وحقيقة
 فيجب ان يسمى قاتلا وجرت لبعض من حضر هذا المذهب على القول بجواز
 قتل الجماعة الواحد كلاما سال فيه نفسه فقال اذا كان كل واحد من الجماعة قاتلا
 فنبغي ان يكون كل واحد منهم قاتلا للنفس غير التي قتلها صاحبه واجاب
 عن هذا الكلام ان كل واحد من الجماعة قاتل لكنه ليس بقاتل نفس كما ان الجماعة
 قاتلة بغير قاتل واحد منهم اكل لكنه ليس باكل وغنيما وهذا غلط من هذا القائل

ان كل واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل قاتل كما قالوا لا بد ان يكون قاتل النفس
 فكيف يكون قاتلا وما قتل نفسا غير ان النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي
 النفس التي قتلها شركاؤه والنفس واحد والقتل مختلف كما قلناه في اجسام
 وليس كل الرغيف لان الجماعة اذا اكلت رغيفا فكلهم اكلوا وليس كل واحد
 منهم اكل رغيفا وانما اكلت الجماعة الرغيف وكل واحد منهم انما اكل بعضه ولان
 الرغيف يتبعض والنفس لا تتبعض كما ان تحمل الجسم الثقيل لا يتبعض فاما جملة
 كل واحد من الجماعة هو الذي يحمله الاخر وكل مجيب ان يكون من قتله واحد من
 الجماعة اذا اشتركوا في القتل هو الذي قتله كل واحد منها وتحقيق هذا الموضع ليس
 من عمل الفقهاء ولا يسترون اليه لفقد علمهم باصوله فلا يجيبان بتعاطوه بل
 فان قيل قد ثبت ان الجماعة اذا اشتركوا في سرقة النصاب لم يلزم كل واحد منهم
 القطع وان كان كل واحد منهم اذا انفراد بسرقة لزمه القطع واي فرق بين ذلك
 وبين القتل مع الاشتراك قلنا الذي نذهب اليه وان فالقضية الجماعة اذا اشرك
 نفسا في سرقة شئ من حره كان قيمة السرقة ربع دينار فصاعدا فانه يجب عليها
 القطع معا فقد سوينا بين القتل والقطع وانما ينبغي ان يسأل عن الفرق بين
 الامر من فرق بينهما فان قالوا امام يكن عليهما قصاص كامل قلنا الريبة تتبعض
 فكل نقضها عليهم والقصاص لا يتبعض فاما الكلام على ما اشارنا اليه الفقهاء
 في قتل الجماعة بالواحد فانفرادنا عنه بذلك الترتيب الذي رتبناه فهو انما
 نقول هذه الجماعة انما قتلت نفسا واحدة وان اشتركوا في قتلها واذا اخذت
 النفس الكثيرة بثلث النفس على ما ورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من رد الريبة
 على اولياء المقتولين حتى تخلص نفس واحدة بنفس واحدة وليس ايضا جواز قتل
 الجماعة بواحد فان قالوا ان من من هبكم هذا يجب الاكم توجبون به قتل الجماعة بالواحد
 وتذهبون الى ان هذا الحق مستحق لجماعة فاذا كان قتلا مستحقا كيف يؤخذ بالريبة
 دية او ليس قتل الواحد بالواحد لما كان مستحقا لم يكن فيه دية تعود الى احد قلنا

والأثر أربع مائة درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو
وهم النبي والثوري والخمس بن علي وداود ودية الكافر مثل دية المسلم
واليهودي والنصراني والمجوسي والمعامد والذبي سواء وقال مالك
دية أهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمان مائة درهم
وديات نسائهم على النصف من ذلك وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني
ثلث الدية ودية المجوسي ثمان مائة درهم والمرأة على النصف وهذه موافقة
للإمامية في المجوسي خاصة وإنما انفردوا بغير ذلك وعلى كل حال بن حنبل
ذهب إلى أن المسلم إذا قتل يهوديا أو نصرانيا خطأ لزمه نصف الدية وإن
قتله عمدا لزمه كالدية دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتعدد
قد ثبت أن المؤمن لا يقتل بالكافر وكل من قال من الامة بأن المؤمن لا يقتل
بالكافر قال بأن دية دون دية وإن اختلفوا في المبلغ وإنما ثبت أن
دية ناقصة عن دية المسلم فكلام بيننا في مبلغ هذا النقصان وبين
من وافقنا في جهة النقصان وإن خالف في التفضيل وإذا كنا نرجع في أن
النقصان على ما ذكرناه إلى طرق توجب العلم فتقولنا أولى من عدل في هذا
النقصان على ما يوجب الظن من قياس أو خبر واحد فإن احتج المخالف بقول
ومن قتل مؤمنا خطأ فدية من دية مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ثم قالوا
كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فذرية مسلمة إلى أهله فظاهر الكلام يقتضي
أن الدية واحدة قلنا لا شبهة في أن ظاهر الكلام لا يقتضي التساوي في
مبلغ الدية وإنما يقتضي التساوي في وجوب الدية على سبيل الجملة ودية
الذي عنده وإن نقصت عن دية المسلم يسمى في الشريعة دية أنه غير متمم
أن يقول القاتل من قتل مسلما فدية ودية من قتل مسلمة فدية ودية
اختلفوا في المبلغ إذا تساوى في كونها مدينتين وما يمكن أن يحتج
بما ذهب به من أن الأصل في العقول براءة الذمة من الدية وسائر الحقوق

فقد بينا

فقد بينا أنا إذا الزمنا المسلم في قتلها اليهودي ثمانية دراهم وقد الزمنا
بالأشمل في الزمنا له وما زاد على ذلك من ثلث أو نصف أو مساواة لدية المسلم
هو غير يقين مع الخلاف فيجيب أن يثبت ما ذكرناه من المبلغ لأنه اليقين بدون
ما عداه وإن احتجوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في النفس
من الأهل وهذا يقتضي أن يكون ذلك في كل نفس قلنا هذا خبر واحد لا يوجب
علما ولا اهلا ولا يجوز أن يرجع به عما ذكرناه من الأدلة الموجبة للعلم وهو أيضا
معارض باخبار يروونها كقصة عن النبي صلى الله عليه وآله يقضي بعضها أن الدية
وبعضها أن الدية الثلث وإذا تعارضت الأخبار سقطت على أن ظاهر
هذا الخبر يقتضي أن المرأة مساوية للرجل في الدية وقد خالفنا بينهما
بالدليل وكل الذي عندهنا وما انفقت به الإمامية القول
بأن الذي إذا قتل مسلما يمدد رفع الذي إلى أولياء المقتول فإن خالف
قتله تولى ذلك السلطان منه وإن احتجوا واسترقاقه كان برقا لهم
كان له مال فهو له كالأب يكون مال العبد لمولاه وخالف باقي الفقهاء
في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم وإضافان قتل
الذي للمسلم غلبت بشروط قد هنك به حرمة الذمة فلا يجوز أن يكون
عقوبة كعقوبة من لم يمت إلى ذلك وإذا كان لابد من التغليب في حياته
فغير منكسر أن ينتمى التغليب إلى الحد الذي ذكرناه إذا تظاهرت به الروايات
فاصتمت الطائفة عليه وما انفردت به الإمامية القول
في الشجاج هي دون الموضحة مثل الخارصة والرافقة والباضقة والسبح
دية مقدره في الخارصة وهي الخدرش الذي يشق الحبل بغير واحد في الدية
وهي التي تصل إلى اللحم ويسيل بها الدم بغير أن وفي الباضقة وهي التي
تقطع اللحم وتزيد في الحناية على الدامية ثلثتا يوم وفي السبحاق وهي
التي تقطع اللحم حتى تبلغ الحليلة الرقيقة المعشية للعظم أربعة أبعرة

ووافقه رافى الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والاوزاعي
اشافى انيس ويثاقون الموضوعة من الشجاج ارض مقدروا انما فيه حكومة
وقال الحسن بن علي في السمحاق اربع من الابل وهذه موافقة للامامية
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتروك وانا نرجع في هذه التقدير
الى روايات وطريق العلم ويرجع الى الف الى الراى والظن
وبما انفردت به الامامية القول بان في لكمة الوجه اذا احرر موضعها
دينار واحد ونصف فان اخضر واسود ففيها ثلثة دنانير وارشها
في الجسد النصف من ارشها في الوجه بحسب ما ذكرنا هو ما عرفت
موافق ما بقي الفقهاء على ذلك والوجه في هذه المسئلة ما تقدم
في امثالها وما يتعلق بها

اعلم ان المسائل التي تتفرع بها الامامية في هذا الباب سرور اكثرها و
معظمها على اصول خمس نبين الكلام فيها ونستوفيه وهي الكلام في
العصبة والعول والرد فاذا بان ان الحق في هذه الأصول عندنا دون
مخالفتنا بنت المسائل الكثيرة في الفرائض عليه واستغنى عن التطويل
بتعيين الكلام في المسائل مع رجوعهم الى اصل واحد وقد احكمناه
اعلم ان مخالفتنا في هذا الباب ينهض

في ذلك الى عالم يقع به حجة من كتاب ولا سنة فقلوع بها ولا اجماع ويقولون
في هذا الاصل الجليل على اخبار احاد ضعيفة لو سلمت من كل قبح في
مخالفة لنص الكتاب وظاهر على ما يستدل عليه ومعارضته بما فيها لها
غاية ادها ان توجب الظن الذي قد بينا في غير موضع ان الاحكام الشرعية
لا تثبت بمثله وادعاء الاجماع على قولهم في التعصيب غير ممكن مع الخلاف
المتوهم المستور فيه سالفنا وانفالا ابن عباس رضي الله عنه كان
مخالفهم في التعصيب وينسب الى مثل مذهب الامامية ويقول يلين

خلف

مختلف بيننا وافتان ان المال كله للبت دون الاخت موافقة في ذلك
ما يبرهن عن الله وعلى الساجي ان عبد الله بن الزبير قضى بذلك
الطبري مثله ودويت موافقة ابن عباس عن ابراهيم الخفي في رواية
الاعشى عنه ونسب داود بن علي الاصفهاني الى مثل ما حكمناه ولم يجعل
الاخوان عصبة مع البنات فبطل ادعاء الاجماع مع ثبوت اختلاف فقهاء
ومناخرا والذي يدل على صحة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفتنا في
العصبة بعد اجماع الطائفة الذي قد بينا انه حجة قوله نعم للرجال نصيب
ما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان و
الاقربون مما تركه او اكثر نصيبا مفروضا وهذا نص في موضع الخلاف
لان الله تعالى ج بان للرجال من الميراث نصيبا وان للنساء نصيبا
نصيبا ولم يخص موضع دون موضع فمن خص في بعض الموارث بالرجال
الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر الآية وايضا فان توريثا رجلا
دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة من احكام الجاهلية
وقد نسخ الله بشريعة نبينا احكم الجاهلية يقولون ومن اعسر مرأته
حكما وليس لهم ان يقولوا انما يخص الآية التي ذكرتموها اما السنة فليكن
ان السنة التي لا تقتضي العلم القاطع لا تخص بها القرار ولا سيما
بها وانما يجوز بالسنة ان تخص وتثبت اذا كان من قبيل ما علم انهم
ولا خلاف في ان الاخبار المروية في ترك نصيب النساء في الميراث
علما واكثر ما يقتضي غلبة الظن في اراء الفقهاء الذين يرون
باجبار كثيرة تروى بها الشيعة من اهل البيت والائمة في ترك نصيب
بالعصبة وانما القربى في الميراث والائمة في ترك نصيب النساء
الكتاب فاعتمادنا على ما ذكرناه في السنة في ترك نصيب النساء
ابنه عن ابن عباس رضي الله عنه في ترك نصيب النساء في الميراث

هو قوله لو اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فنفرد
القرن وتراوا الارحام سبب في استحقاق الميراث والبنت اقرب من الاخ
وارى رحم وذو رحم الذي يقولون عليه في توريت الاخت مع البنت ما رواه
ابو ذر بن جابر عن ابي موسى الاشعري سئل عن رجل ترك بنتا وابنة ابن
واختا من ابيه وامه فقال لابنة النصف وما بقي فللاخت وخبير يروي الاسود
يريدون يقتضي فينا معاد بن جابر على عهد رسول الله ص والم فاعطى البنت
النصف والاخت النصف ولم يورث العصبية شيئا فاما الخبر الاول فقد قدح
انساب الحديث في روايته وضعفوا رجاله وقيل ان هذا يروي عن جابر بن عبد الله
ضعيف ولو زال هذا القرع لم يكن فيه حجة لان ابا موسى ليس في صفاته بذلك
حجة ولانه ما اسند عن النبي ص واله وكله القول في خبر معاد وليس في قوله
انه كان على عهد رسول الله حجة لانه قد يكون على عهد مالا يعرفه ولو عرفه
لا كره وقد استنع من توريت الاخت مع البنت من هو اقوى من معاد وهو اول
باب يتبع وهو ابن عباس وفي حديث معاذ ايضا ما يقتضي بطلان قول من يزعم ان
ان الاخت تاخذ بالتعصيب مع البنت لانه قال ولم يورث العصبية شيئا لانها لو كانت
عصبية في هذا الموضع لم يقل ذلك بل كان يقول ولم يورث باقى العصبية شيئا وليس
ولم يورث الاخت يجوز ان يستدل على ان الاخت لا يرث مع البنت بقوله نعم ان امره ذلك
ليس له ولد وله اخت فلهما نصف ما ترك بشرط في توريت الاخت فقد الولد فوجب
ان لا يرث مع البنت لانها ولد وذلك انه نعم انما شرط في هذا الفرض المخصوص
للاخت فقد الولد وليس ذلك بما لا يحل من ان يرث مع فقد الشرط بسبب اخر فان
تقليد الحكم بشرط لا يدل على ارتفاعه مع فقد الشرط على ما بينا في كتاب اصول
الفقه ويمكن ان يقال ايضا انما في هذه المسئلة ان الاناث لا يرثون
بالتعصيب الا ترى ان البنات وبنات الابن لا يرثن بالتعصيب اذا اراد
ولم يورثن الاخت بالتعصيب اذا انفردت لكانت بنت الابن اولى من الاخت

فرض

فرض من فرض البنات اذا كانا قد دلتا على بطلان الميراث بالعصبية فقد بطلت
بناهن في الغرض من المسائل في الفرائض على هذا الاصل وهي كثيرة ولا حاجة الى تفصيلها
وتعيين الحكم في كل واحد منها لان ابطالنا للاصل الذي بناه هذه المسئلة عليه قد
انتهى وكفى من هذه المسائل ان يخلف الرجل بنتا وما فقدت الخافان البنت
النصف والباقي للام بالتعصبية وعذرنا لا حظ للام والمال كله للبنت بالفرض والاول
ومن لو كان مكان العم ابن عم وكان لو كان مكان البنت ابنتان ولو خلفت الميت
بمواد عمات وابن عم وبنات عم فخالفنا يورث المذكور من هؤلاء دون البنات
لان التعصيب ونحن نورث الذكور والاناث ومسائل التعصيب لا تخص الاثر
وهي تنافي على صحة ما نذهب اليه في هذه المسائل كلها ما بيننا صحة من ابطال التعصب
في التوريت فان قيل اذا كنتم تستدلون على ان العمات يورثون مع العمومة و
بنات العم ترث مع بني العم وما اشبه ذلك من المسائل بقوله نعم الرجال التعصيب
ما ترك الوالدان والاقربون الآية فالآية حجة عليكم في موضع اخر فانا نقول
لكم الاورثتم العم او ابن العم مع البنت فظاهر هذه الآية فلا ساق في الحكم فكل
ما فعلتموه قلنا لا خلاف في ان قوله نعم للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
الآية ان المواد به مع الاستواء في القرابة والدرج الا ترى انه لا يورث ولد الوالد
ذكورا كانا او اناثا مع الولد لعدم التساوي في الدرجة والقرابة وان كان
يرثون تحت التسمية بالرجال والنساء وان كانت القرابة والدرجة متساوية
بين العم وابه فالعم لا يساوي البنت في القرابة والدرجة وهو ابعد منها
وليس كله العمومة والعمات وبنات العم وبنوه لا درجة هؤلاء واحدة وقيل
متساوية والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء فظاهر الآية حجة عليه
وفعله مخالف لما وليس كل قولنا في المسائل التي وقعت الاشاع انما هي
هذا واضح فليت اعلم ان القول في اللغة العربية اسم الميراث
والنقصان وهو يجري الاضداد وانما دخل هذا الاسم في الفرائض لما

و لا ينقص فيه شيء من انصاف المأذون فيه غير ذلك هاهنا النقصان وهو
ان يكون دخوله لاجل الزيادة لان السهام زادت على مبلغ المال فاذا انقصنا
من انصافنا و اذا انصاف الى السهام كان زيادة والذي تذهب اليه
اشيعة الامامية ان المال اذا ضاق عن سهماء الورثة قدم في السهام المذكورة
من ابوين والزوجين على البنات والاخوات من الام على الاخوات من الاب والام
او من الاب ويجعل الفاضل عن سهماء لهم وذهب ابن عباس رحمه الله
في مثل ذلك وقال به ايضا عطاء بن ابي رباح وحكي الفقهاء من العامة هذا المذهب
عن محمد بن علي بن الحسين الباقر صلوات الله عليه ومحمد بن الحنفية وهو
مذهب داود بن علي الاصبهاني وقال باق الفقهاء ان المال اذا ضاق عن
سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهماءهم كما يفعل ذلك في الديون والوصايا
اذا ضاقت التركة عنها والذي يدل على صحة ما نذهب اليه اجماع الطائفة عليه
فانهم لا يختلفون فيه وقد بينا ان اجماعهم حجة وايضا فان المال اذا ضاق عن
اسهام كأمراة ماتت عن بنتين وابوين وزوج والمال يفتق عن الثلثين و
السهميين والزوج فتخفى بين احوال ان تدخل النقص على كل واحد من هذه
السهام او تدخله على بعضها وقد اجعت الامة على البنات هاهنا منقوصا
مذخلة فيجب ان تعطى الابوين السهميين والزوج ويجعل ما بقي للبنات
وتخصمها بالنقص لانها منقوصتان بالاجماع ومن عارضهما فوقع اجماع على نقسه
من سهماء ولا قام دليل على ذلك وظاهر الكتاب ان له سهماء معلوما فيجب ان
يؤتيه اياه ويجعل النقص لا يقام بها اجمعوا على نقسه
ذلك اننا اذا انقصنا جميع نفق السهام والعتيقنا كل واحد بعض ما يتناول النقص
خصمنا ظواهر كثيرة وصرفنا عن الحقيقة الى المجاز وانا نقصنا احد من عدلتنا
فيما خسر هذا المنقوص وجه عن الظاهر حقيقة واذ كان التخصيص والانفراد
عن حقيقة انما يفعل للفرقة قليلا اقل من كثير ولا يعتبر ما يفعله في لغونا

من سهمائهم ما هو خسر في الحقيقة ربعا وما هو الاثر من السهماء ما هو
من الشئ من التسع وما اشبه ذلك لانهم سمو الشئ بغير اسمه الموزون في
من موجب الفقة ولم يبق الا انه يقال لنا كلامكم يقتضي ان نقصنا بعض السهام
المذكورة اولى من اذ حال النقص على الجميع فلم خصصتم من نفقته من البنات والام
بالنقصان دون ما عداهن وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص داخل على من
ذكرتم وفي سهماء من خصصتموه بالنقصان والجواب ان كل من اوجب نقصا على سهماء
دونه جميعهم خص بالنقصان من عيناه ودون غيره والقول بان النقص داخل على من
الذي هو غير من عيناه وخصصناه بالنقصان قول يخرج عن الاجماع فاما اعتبار
من بقى العول من صحابنا وغيرهم على ان الزوج والزوجة كانتا كل واحد منهما
فرصة مخطا الى دونها وكل الابوان مخطا الى فرصة اخرى والبنات والاخوات
لم يبطا من فرصة الى اخرى فدخل النقص على من يلحقه اولى من دخوله على من نقص
فليس يثبت وانما هو على دعوى خصته فاذا قيل لهم فاذا كان الامر على ما حكيتوه
حسب ما ظننتوه لو عكس عاكس ذلك عليكم فقال دخل النقص على الزوجين و
الابوين دلالة على ضعف حظهما ودخول النقص على الضعيف اولى من القوي لم
يجزوا فرقا صحيحا وهم يروون هذا الترجيح عن ابن عباس رحمه الله وانا اصح عنه
فلا حجة فيه لما اشرنا اليه والمعتمد في نفق العول على قدرناه وليس يشبه ما يقولونه
في العول الديون اذا كانت على الميت ولم تتركه بالوفاء بها فان الواجب القسمة
للمال على اصحاب الديون بحسب ديونهم من غير ادخال النقص على بعضهم وذلك ان
اصحاب الديون مستوون في وجوب استيفاء اموالهم من تركه الميت وليس احد
مزية على الاخر في ذلك فان اتسع المال بحقوقهم استوفوها وان ضاق تساهلوا
وليس كل مساهل العول لانا قد بينا ان بعض الورثة اولى بالنقص من بعض وانهم
غير مستويين كاستواء اصحاب الديون فافترقا الامران وما يمكن ان يفرق به بين
العول والدين اذا ضاقت التركة عنه ان الدين ربما اتسعت احوال الميت

مقدمة على ما تحت لآب وهو يوثان حره بالفرايض وهو بالتعصيب فيقال له ان حره
مودة مسود ودرعت لآب واهم المصنف الاخر لان الاخت لآب والام اذا اشتهر
بما تحت من سقطت الاخت لآب ودرت جميع المال الاخت لآب والام
مهرت لآب والام مقدمة على الاخت لآب كما ان الاخ لآب والام مقدم على
الام ثم قال هذا انما اذا شرا اليه يقال من نقي العول ولم يقل بالقياس لان لم يكن
مدرته ما فرض لردى ان سهام عام في كل المسائل في ام قلم في نفع واحسين
اب واهم الزوج النصف والاختين النصف فان قالوا قلنا بالاجماع في فرض الزوج
ثم قال بالاجماع في مثل الجواب عيسى ما عكاه عننا لاننا نقول في هذه المسئلة ان الاختين
منقوصتان ما فرض لهما من السهام بلا خلاف فيجب ان ينقص الزوج غير محرم
وجوب نقصه فيجب ان يكون سهامه موفرة وان شئت ان تقول لا يمكن العمل بم
الظواهر في هذه المسئلة لانه كمال ان يكون لآل واحد نصف وثلثان فحق بل
بين ان ينقص الزوج والاختين كالفعل اصحاب العول وبين ان تنقص اما الزوج
او الاختين فلو نقصنا الزوج والاختين معا لكانا مادلين عن الظواهر في سهام
الزوج والظاهر في سهام الاختين واذا نقصنا للاختين دون الزوج فاما عدلنا
من ظاهر واحد وهو اول من العول والاثنتين وليس لاحد ان يقول فاعدا
عن ظاهر الزوج وبقوا ظاهر الاختين لان كل من اوجب في هذه المسئلة العول
عن بعض الظواهر دون بعض اوجب العول فيمن عيناه واذ كانا قد بينا مسأله
التعويل بالعول فقد ابطالنا بذلك كلما يبنى عليه من المسائل وهي كثيرة فلا حاجة
بنا ان نعين جميعها وتفصيله مع ما مر في ابطال الفصل الذي يرجع اليه
بوجوب الرد عندنا الفاسل على فرض ردى السهام من الورثة على
اصحاب السهام بقدر سهمها من ولا رد على زوج ولا زوجة كن خلف بنتا وابنة
في التسمية النصف للآب بالتسمية السدس وما بق بعد ذلك وهو ثلثا المال
مد على ما بق من انصباها في المائت ثلثة اربعة والاب لبعه فيصير المال عشرا

مقدمة على ما تحت لآب وهو يوثان حره بالفرايض وهو بالتعصيب فيقال له ان حره
مودة مسود ودرعت لآب واهم المصنف الاخر لان الاخت لآب والام اذا اشتهر
بما تحت من سقطت الاخت لآب ودرت جميع المال الاخت لآب والام
مهرت لآب والام مقدمة على الاخت لآب كما ان الاخ لآب والام مقدم على
الام ثم قال هذا انما اذا شرا اليه يقال من نقي العول ولم يقل بالقياس لان لم يكن
مدرته ما فرض لردى ان سهام عام في كل المسائل في ام قلم في نفع واحسين
اب واهم الزوج النصف والاختين النصف فان قالوا قلنا بالاجماع في فرض الزوج
ثم قال بالاجماع في مثل الجواب عيسى ما عكاه عننا لاننا نقول في هذه المسئلة ان الاختين
منقوصتان ما فرض لهما من السهام بلا خلاف فيجب ان ينقص الزوج غير محرم
وجوب نقصه فيجب ان يكون سهامه موفرة وان شئت ان تقول لا يمكن العمل بم
الظواهر في هذه المسئلة لانه كمال ان يكون لآل واحد نصف وثلثان فحق بل
بين ان ينقص الزوج والاختين كالفعل اصحاب العول وبين ان تنقص اما الزوج
او الاختين فلو نقصنا الزوج والاختين معا لكانا مادلين عن الظواهر في سهام
الزوج والظاهر في سهام الاختين واذا نقصنا للاختين دون الزوج فاما عدلنا
من ظاهر واحد وهو اول من العول والاثنتين وليس لاحد ان يقول فاعدا
عن ظاهر الزوج وبقوا ظاهر الاختين لان كل من اوجب في هذه المسئلة العول
عن بعض الظواهر دون بعض اوجب العول فيمن عيناه واذ كانا قد بينا مسأله
التعويل بالعول فقد ابطالنا بذلك كلما يبنى عليه من المسائل وهي كثيرة فلا حاجة
بنا ان نعين جميعها وتفصيله مع ما مر في ابطال الفصل الذي يرجع اليه
بوجوب الرد عندنا الفاسل على فرض ردى السهام من الورثة على
اصحاب السهام بقدر سهمها من ولا رد على زوج ولا زوجة كن خلف بنتا وابنة
في التسمية النصف للآب بالتسمية السدس وما بق بعد ذلك وهو ثلثا المال
مد على ما بق من انصباها في المائت ثلثة اربعة والاب لبعه فيصير المال عشرا

ان جعل ميراث ولدا الملائنة
ميراثه لهما ولا يكون لهما الجح

كيف يجوز ان يحجبها الاخوة من الام ودم في كفالتهما وموتتهما ليس بعلة في سقوط
 الورثة وانما يتبعوا في ذلك لفظ الرواية فانهم يروون عن ائمتهم عليهم السلام
 انهم يحجبون الام في نفقة ما في نفقة ما وموتتهما وموتتهما
 فانما يورث من ولد ذكر اواني احدا لا والدان والزوج والزوجة
 ومن باقي النفقة ما في ذلك وعملوا للاخوة والافوات والعمومة والاولاد
 فصبوا مع البنات والذين يولد على حمة ماذهينا اليه بعد اجماع المتروكين لو
 جاز ان يرث احد من ذواته مع البنات مجاز ان يرث مع البنات لان اسم الوالد
 يتوالت به لان قولي بنت كقري الابن وما يقولون عليه من جنس العصبية
 في تقدم كلام عليه وبيان فافهم
 انما يفضلون سائر الورثة لسيفها به وخاتمة وصفيته وباقي الفقهاء
 في ذلك وانما يقوى في نفسي ان التفضيل للاكرم من المذكور بما ذكرنا هو بان
 يخص بتسليمه اليه وتخصيله في يد يديه دون باقي الورثة وان احتسب بقبضته
 عليه وهذا كل حال انفراد من الفقهاء لانهم لا يوجبون ذلك ولا يستحسنونه
 وان كانت القيمة محسوبة عليه وانما قوتنا ما بيننا وان لم يصحح به اصحابنا لان
 الله تعالى يقول في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذا الظاهر يقتضي
 مشاركة الانثى للذكر في جميع ما خلفه الميت من سيف وصوفه وغيرها وكل
 ما هو من ميراث الابوين والزوجين يقتضي ان لهم السهام المذكورة من
 جميع تركته انما اذا اختصصنا الذكر الاكبر يثنى من ذلك من غير احتساب
 بانه بقبضته يكون قد تركنا هذه الفواهر واصحابنا لم يحجوا على ان الذكر الاكبر
 يغفل عنه الاشياء من غير احتساب بالقيمة وانما عوا على احبابه واولادها
 تخفى من خفيص الاكبر بما ذكرناه من غير تفرغ باحتساب عليه بقبضته او بعدم
 احتسابه وانما اختصصناه بذلك ابتغاء لئلا الاختيار واحتسبنا بالقيمة

عليه فقد سلمت فواهر الكتاب مع العمل بما اجمعت عليه الطائفة في التخصيص له بين
 الاشياء فذلك اولى ووجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقبضته عليه انه القائم
 مقام ابيه والساد مساد من احوق بهذه الامور من الشوار والاصغر للزوجة
 انما به وما انفردت به الامامية ولدا الصلب يحجب من كان اهبط منه
 ولا فرق في ذلك بين كونه ذكرا وانثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى
 ان لولد الولد نصيبا مع بنات الصلب والذين يولد على حمة ماذهينا اليه بعد
 اجماع الطائفة ان الذكر من ولدا الصلب انما يحجب من هو اسفل منه لانه ولد
 صلب ولفقرا بته القرية وهذا ثابت في الذكر والانثى فلو جاز ان يرث ولدا لوله
 مع ولدا الصلب انما كان انثى مجاز مثل ذلك في الذكر وما انفردت
 به الامامية الزوج يرث المال كله اذا لم يكن وارث سواه فالنصف بالتسمية
 والنصف الاخر بالبر وهو احق بذلك من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في
 ذلك وذهبوا كلهم على ان النصف له والنصف الاخر لميتا المال والحجة لنا
 في ذلك اجماع الطائفة عليه فاذا قيل كيف يرث على من لا قرابة له ولا نسب
 وانما يرث بسبب وانما يرث على ذوى الارحام ولو جاز ان يرث على الزوج كما
 ان يرث على الزوجة حتى تودت جميع المال اذا لم يكن وارث سواه قلنا الشرع
 ليس بوزن قياسا فانما يتبع فيه الادلة الشرعية وليس يمتنع ان يرث على من
 لم يكن ذارح وقرابة اذا قام الدليل على ذلك واما الزوجة فقد وردت في
 شاذة بانها ترث المال كله اذا انفردت كالزوجة ولكن لا يؤول على هذه الرواية
 ولا تعمل الطائفة بها وليس يمتنع ان يكون للزوج مزية في هذا الحكم على الزوجة
 كما كانت له مزية عليها في قضاء حقها على حقها وما انفردت
 به الامامية ان الزوجة لا ترث مرد باع المتوفى شيئا بل تقضى بقبضته حقها من
 البناء والاملاك دون قيمة العراض وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا
 بين الراب والميت في تعلق حق الزوجات والذين يقوى في نفسي ان هذه المسئلة

حقنهم من بين الغرير فراجع السنة الاولى وكل هذه الاخبار اذا سلمت من
الفتح والبرج اذا توجب الظن بعد العلم اليقين ولا يجوز ان نرجع بها ولا
نشق منها ما يوجب العلم من ظواهر كتاب الله تعالى فاما خبر اسامة فقد روي فيه
ان اسامة انقذه به عن النبي صلى الله عليه وآله وتفرقه به ايضا عنه عمر بن عثمان وتفرقه
به عن الزهري على بن الحسين عليه السلام وتفرقه الراوي بالحديث مما يوهنه
ويضعفه لوجه معروفه وقد روي هذا الحديث لجيفة الزهري وقال عن عمر بن
عثمان ولم يذكر على بن الحسين بموافقات الرواية ايضا فيه مما يضعفه وما
يضعف هذا الخبر ان على بن الحسين كان يورث المسلم من الكافر بلا خلاف
فلوروافيه سنة لما خلفها وروى احمد بن حنبل عن يعقوب بن ابي عمير عن
صالح بن الزهري ان على بن الحسين اخبره ان عثمان بن عفان واسامة
زين العابدين يورث المسلم الكافر من غير ان يسنده الى النبي صلى الله عليه وآله وهذا
الاختلاف والاضطراب في رواية الخبر والان على ضعفه واما حديث عمر بن
شعيب فان الحفاظ لا ينسبونه عن النبي صلى الله عليه وآله ويذكرون انه من قول عمر بن الخطاب
وعمر بن شعيب يضعف عن صاحب الحديث وما يوهنه ايضا انه تفرقه به عن
ابيه عن جده وتفرقه به عن النبي صلى الله عليه وآله وعمر بن شعيب مالم يثبت الله بن عمر
وانه هو جده وانما يرسل عنه واما خبر الشعبي عن النبي صلى الله عليه وآله فهو مرسل وقول
شعيب بن المسيب سنة لا حجة فيه لان ذلك خبر عن اعتقاده ومن ههنا
يجوز ان يرى انه من سنن عمر بن الخطاب لا النبي صلى الله عليه وآله وما يسنده عن النبي صلى الله عليه وآله
واله مر ذكرناه يجوز ان يكون خطأ كما يجوز ان يكون صوابا وكان من قبل
شعيب بن المسيب قد ثبت المسلم من الكافر فكيف يجوز ان يكون عنده في
خلاف ذلك ان يكون سنة على ان هذه الاخبار معارضة مقابلتها بما يروونه
فيما لقونا ويوجب في كتبهم مثل الخبر الذي يروونه عمر بن حكيم عن عبد الله بن بريدة
ان اخوين اختصما الى يحيى بن عمر بن عيسى ومسلم فحدثا مسلم منهما وقالوا

ابو الاسود

ابو الاسود الذي لم يرو عنه من ان موافقا قال الله تعالى لا يورث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم
الاسلام يورث ولا يورث المسلم فقط هذا الخبر يوجب كفايا ولا يورث
فاما روايات الشيعة في ذلك فاما الخبر فاما الخبر فاما الخبر فاما الخبر
بين اهل البيت حتى يقول بجوابه لان التوارث ثقاتل وهو يقتضي ان يكون
كل واحد يورث صاحبه فاما ما ذهبنا الى ان المسلم يورث الكافر والكافر لا يورث
فاما ما ذهبنا اليه من ان التوارث يكون بين الكافر والكافر فاما ما ذهبنا اليه
ان التوارث ثبت على النفر والموالة بدل لا له حوله الله والذين امنوا وله
بما جردوا له من ولايتهم من شيء حق بما جردوا فقطم بذلك الميراث على المسلم
لما جردوا بين المسلم الذي لا يورث الى ان نسخ ذلك بانقطاع الهبة بعد الفتح
لان ميراث الزكوة من العصبية بعد الاناث لنفي العقل والنفر عن النساء
لان ميراث الفاتك ولا العبد لنفي النفر وهذا خبر ضعيف جدا لان الامم ان التوارث
ثبت على النفر والمعتقة لان النساء ميراث والاطفال والنفر هاهنا وملة
ثبوت المواريث غير معلومة على التفضيل فان كنا نعلم على سبيل الجملة انما
للمسألة وبعد كان النفر ميراثا من المسلم للكافر في العاجب وعلى الحق كما انما
ميراث المسلم بهذا الشرط وما انفردت به الامامية ان المطلق
المعتقة من الميراث المطلق لهما اذا مات في مرضه ذلك ما بين طلاقها في
سنة واحق لغيره الا تزوج فان تزوجت فلا ميراث لهما وخالف باقي
الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا فيه ما اعتبرناه لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون
الى انه اذا طلق امراته ثلثا في مرضه وفيها اربعة فامنا ثلثه فان مات بعد
انقضاء العدة لم يرثه فان صح من مرضه ثم مات ثم مات ثم مات وقال الحسن بن
زفر ان صح من مرضه ثم مات ثم مات ثم مات ثم مات وقال الحسن بن
والا وذا في مثل قول زفر وذلك قول الحسن بن زفر وقال مالك انه اذا طلق امراته
وهو مرض فماتت امراته لم يرثها فاما ما ذهبنا اليه من ان التوارث يكون بين الكافر والكافر

ووجهه من الزواج المعلوم طلق في المرض فانما نرث جميعهم اذا ماتوا قبل ان ينجبوا
من المرض وذكر الليث ان ابن شبره سأل ربيعة عن المريض بطلق امراته فقال
لنوته ولو تزوجت بعشرة ازواج وقال مالك فان صح من مرضه صحته معروفة
ثم مات بعد ذلك لم ترثه وهو قول الليث وقال الشافعي لا ترث المبتوتة وان
ماتت وهي في العدة واجهوا على ان المرأة لو ماتت لم يرثها فبيان بهذا الشرح ان
الامامية منفردة بقولها والذي يدل على صحة الاجماع المتكررا الذي قد بينا ان فيه
الحجة وايضا فان الاغلب والاکثر ان الرجل انما يبيت امراته في مرضه هربا من ان
ترثه فاذا علم انها ترثه مدة سنة كان ذلك كالنصار في له عن هذا الفعل
وما انفردت به الامامية ان من اشكلت حاله من الخفاف في كونه ذكر او انثى انتم
حاله بخروج البول فان خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصة وورث ميراثا
وان كان مروجها ما يكون للنساء خاصة وورث ميراث النساء وان بالزنا معا
نظر الى الاغلب والاکثر من ما فعل عليه وورث به فان تساوى ما يخرج من الموضعين
ولم يختلف اعتبر بعد الاضلاع فان اتفقت ورث ميراث الاناث وان اختلف ورث
ميراث الرجال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالا مختلفة كلها مخالفة
قول الشيعة في ذلك لان ابا حنيفة وان كان قد روى عنه اعتبار ما البول كما اعتبر
الامامية فانه يذهب الى انه متى خرج البول من الفرجين جميعا ورثه باحسن
احواله ان كان احسن احواله ان يكون ذكر اعطاه ذلك وان كان احسن
احواله ان يكون انثى اعطاه ذلك والشافعي يعطي الخنثى ميراث امرأة ويقف
بقيمة المال حتى يتبين امره واقوال الجميع اذا ما علمت علم انها خارجة عن اقوال الامامية
ومنفرقة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان باقي الفقهاء
مؤولوا عند اشكال الامر وتقليل الامارات على ما رأى وظن وحسبان وعولت
الامامية فيما حكم به في الخنثى على مضمون وشع محدود فقولها على كل حال اولى
وما انفردت به الامامية القول بان المفقود يحبس ماله عن ورثته قد

ما يطلب

ما يطلب في المرض كلها اربع سنين فان لم يوجد بعد انقضاء هذه المدة قسم المال
بين ورثته وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالا مختلفة فذهب بعضهم
في مال المفقود على انه يوقف ماله سبعين سنة بعد سنة يوم فقد ثم يقسم بين
الامامية ورثته وقال آخرون يوقف تمام مائة وعشرين سنة واقوالهم
مختلفة في هذا الباب تخالف كلها ما ذهب اليه الامامية والذي يدل على صحة
ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان من خالفنا يقول فيما ذهب اليه الامامية
وقد بينا ان ذلك لا مدخل له في الامكام الشرعية وما ينظر انفراد
الامامية به ولها فيه موافق قولها بان القاتل خطا يرث المقتول لكنه لا يرث من
الارثه فوافق الامامية على هذا المذهب نعمم النبي فذهب ان قاتل الخطا يرث
ولا يرث قاتل العمد وقال ابو حنيفة واصحابه لا يرث قاتل خطأ ولا هو الا ان يكون
صبيا او مجنونا فلا يحرم الميراث وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل من دية
من قتل شيئا ولا من ماله فان قتله خطأ لم يرث من دية ويرث من سائر ماله وهو
قول الاوزاعي وهذا كما تراه موافقة الامامية وقال ابن شبره لا يرث قاتل الخطا فقال
الثوري لا يرث القاتل من مال المقتول ولا دية وحكي المنزعي عن الشافعي انه قال
انما حصل الباقي العادل او العادل الباقي لا يتوارثان لانها قاتلان والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ويدل ايضا على ظواهر آيات الموارث كلها
مثل قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاذا عورضنا بقاتل العمد فهو يخرج برليل
قاطع لا يثبت مثله في قاتل الخطا ويمكن ان يقوى ذلك ايضا بان الخاطي معذور
غير منزهوم ولا مستحق للعقاب فلا يجب ان يحرم الميراث الذي يحرمه العامر على
سبيل العقوبة فان اخرج المخالف بقوله نعم ومن قتل مؤمنا خطأ فخر برقيقة
سبيل العقوبة فان اهلها فلو كان القاتل قاتلا لما وجب عليه تسليم الدية
مؤمنة ودية مسلمة الى اهلها فلو كان القاتل قاتلا لما وجب عليه تسليم الدية
فما يجوز ان ذلك ان وجوب تسليم الدية على القاتل الى اهلها لا يدل على انه لا يرث
مادون هذه الدية من تركته لانه لا تنافي بين الميراث وبين تسليم الدية واكثر

منه الامواج بغير واحد ما لم يعلم خلافة لانه ما رقت قوت ذكر وابتدع قد اشغل كما في الخلاف والافتقار
والسرور والعبادة على الكفر هذا التام مع ظهور المخالف في بعض ما حق الناقل نفسه والعذر اما بعد
فما خلف العلوم الغير كما سلف واما التنبه ما اشهر اجماعا واما بعد ظفره حين ادعاء الاجماع بالخالف
واما بناويل الخلاف وجبر يمكن مجامعة لدعوى الاجماع وان بعد جعل الحكم من باب التخيير واما
اجماعهم على رواية بعضهم وينبغي كتبهم منسوبة الى الامام وكرر

بما حاشا شككده معقول مستقول مشهور

